كتاب

المواقف

للقاضي الإمام عضد الدين عبد الرحمن
ابن أحمد الإيجي
توفي ٧٥٦ هـ

بشرح السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني
توفي ٨١٦ هـ

حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه
الدكتور عبد الرحمن عميرة

المجلد الاول

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

كِتَاب

المواقِف



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدّست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال، وتنزّهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال. تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه. تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته[١]، وتولهت[٢] الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته، يا من دلَّ على ذاته بذاته[٣]، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، صلِّ على نبيّك المصطفى، ورسولك المجتبى، محمّد المبعوث بالهدى، إلى كافة الورى، وعلى آله البررة الأتقياء، وأصحابه الخيرة الأصفياء، ما تعاقبت الظلم والضياء.

وبعد، فإنّ أنفع المطالب حالاً ومآلاً، وأرفع المآرب منقبة وكمالاً، وأكمل المناصب مرتبة وجلالاً، وأفضل الرغائب أبهة وجمالاً هو المعارف الدينية، والمعالم اليقينية، إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى في الآخرةِ والأولى. وعلم الكلام[٤] في عقائد الإسلام من بينها

---

(١) قال تعالى: **﴿وله الكبرياء في الأرض وهو العزيز الحكيم﴾**. سورة الجاثية، آية ٣٧.

(٢) الوله: ذهاب العقل، والتحير من شدة الوله، وقد وله بالكسر يُوله (ولهاً) وتوله واتله ورجل (واله) وامرأة واله أيضاً و(والهة) والتوليه: أن يفرق بين المرأة وولدها وفي الحديث: «لا توله والدة بولدها» أي لا تجعل والهاً وذلك في السبايا».

(٣) سئل أحد العارفين كيف عرفت الله..؟ قال: «عرفت الله بالله قال: فما بال العقل..؟ قال العقل قاصر لا يدل إلاّ على قاصر مثله».

(٤) يقول ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة» مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ ط المكتبة التجارية الكبرى . مصر . وقال الفارابي: «إن الكلام صناعة يقتر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالف من الأقاويل». راجع إحصاء العلوم ص ٧١ . ٧٢.

أعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً. فإنه مأخذها وأساسها، وإليه يستند اقتناصها واقتباسها. بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها. ومما صنّف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة، وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة، كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها، ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها، ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها، ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها. كيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول والأنظار، ومحصل ما لخصه لسان التحقيق، وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة، وإشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار، كالشمس في رابعة النهار، واستمال إليه بصائر أولي الأبصار[1] من أذكياء الأمصار والأقطار، فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة، ولم يجدوا عليها دليلاً، واستهيموا برموز إشاراته اللامعة، ولم يهتدوا إليها سبيلاً، فاجتمع إليّ نفر من أجلّة الأحباب، المتطلعين إلى سرائر الكتاب. واقترحوا عليَّ أن أكشف لهم عن مخدراته[2] الأستار، وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار، ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها، متبخترات بمحاسن فطرتها. فأسعفتهم إلى ذلك متمسكاً بحبل التوفيق، ومستهدياً إلى سواء الطريق. وشرحته بحمد الله سبحانه شرحاً يذلل من شوارده صعابها، ويميط عن خرائده نقابها، يهتدي به السادي إلى لب الألباب، ويطلع به الناشي على العجب العجاب. وضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان ما فيه، وما له، وما عليه، مراعياً في ذلك شريطة الإنصاف، مجانباً عن طريقة الاعتساف، ولما تيسر لي إتمامه، وختم بالخير اختتامه، خبرت بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى، والخلافة الكبرى، وزاده بسطة في الفضل والندى، وشيّد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى، وأمده بمعقبات من السموات العلى، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى، وذلك

---

(١) قال تعالى: **﴿يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾** سورة النور، آية ٤٤ وقال تعالى: **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** سورة الحشر، آية رقم ٢.

(٢) الخدر: الستر، وجارية مخدرة إذا الزمت الخدر وجمعها مخدرات، والخدر في الرجل، وبابه طرب.

فضل الله يؤتيه من يشاء، ليحق به الحق، ويقطع دابر الكافرين، ويبطل به الباطل، ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين، ويجعل له لسان صدق في الآخرين، ويرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين. وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم، والخاقان الأعلم الأكرم مالك رقاب الأمم من طوائف العرب والعجم، المختص من لدن حكيم عليم، بفضل جسيم، وخلق عظيم، ولطف عميم، شمل الورى ألطافه، وعمهم أعطافه، وصانهم أكنافه، من كل ما لا يرتضي، مكارمه لا تحصى، ومآثره لا تستقصى،

مولّى عطاياه سمت فوق المدى ... وتباعدت عن رتبة الإدراك
الدر والدرى[1] خافا جوده ... فتحصنا في البحر والأفلاك

من التجأ إلى جنابه يجد له مكاناً علياً، ومن أعرض عن بابه، لم يجد له نصيراً ولا ولياً، إذا هَمَّ بمنقبة أمضى. وإذا عَنَّ له مكرمة أسرع إليها ومضى.

عزماته مثل السيوف صوارما ... لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والإحسان على الأنام، وباسط الأمن والأمان في الأيام. هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها، وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها، فعادت رياض العلوم إلى روائها مخضرة الأطراف، وآضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأكناف، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق، ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق، السلطان المؤيد، المنصور المظفر، غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر خلّد الله ملكه وسلطانه، وأفاض على العالمين بره وإحسانه.

وهذا دعاء لا يرد لأنه ... صلاح لأصناف البرية شامل

وها أنا أفيض في المقصود، متوكلاً على الصمد المعبود، فأقول: قال: المص.

---

(١) الدرة: اللؤلؤة والجمع دُرٌّ ودرات ودرر، والكوكب الدري الثاقب المضيء نسب إلى الدر لبياضه، وقد تكسر الدال فيقال: دري مثل سِخري ولجي.

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال، فبسمل أولاً تيمناً، ثم قال: «الحمد لله العلي شأنه» أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله. فإنه تعالى جامع لجهات علو الشأن، لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان «الجلي برهانه» حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته، وهي آياته المنبثة في الآفاق والأنفس، تجتليها بصائر أولي الأبصار، وتشاهد بها أسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الإظهار «القوي سلطانه» سلطنته ونفاذ حكمه، إذ لا يستعصى على إرادته شيء من الأشياء، ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء. «الكامل حوله» قوته المحولة للممكنات من حال إلى حال إيجاداً وإفناءً. إعادة وإبداء «الشامل طوله» فضله ونواله. فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم أنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى: **﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾**[1]

هي أفلاك الكواكب السبعة السيّارة، فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسياً وعرشاً.

﴿وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[2]

مثل السموات في العدد. كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضاً سبع طبقات. وفي كل طبقة منها مخلوقات، **﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾**[3].

وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة، وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث

---

(١) سورة الملك، آية رقم ٣.
(٢) سورة الطلاق، آية رقم ١٢ وصدر الآية **﴿الله الذي خلق سبع سماوات﴾**.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٣١.

عدّت سبعاً «بكمال قدرته» متعلق بخلق «وجعل الأمر» أي حكمه أو تدبيره «يتنزّل بينهن» من السماء السابعة إلى الأرض السفلى «ببالغ حكمته» التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله. «وكرَّم بني آدم» نوع الإنسان على غيره «بالعقل الغريزي» أي بالقوة المستعدة لإدراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم، ويسمى عقلاً هيولانياً[(١)] «والعلم الضروري» الحاصل لهم بلا اكتساب، المسمى عقلاً بالملكة «وأهلهم» جعلهم أهلاً. وفي نسخة الأصل: «وأهله» بتأويل الإنسان «للنظر والاستدلال» بالعلوم الضرورية «والارتقاء في مدارج الكمال» وذلك بأن يرتقي أولاً من الضروريات إلى مشاهدة النظريات، ويسمى عقلاً مستفاداً[(٢)]، ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد. ويسمى عقلاً بالفعل، وهو وإن كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث، لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء. وقد يقال: العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة، فلا يغيب عنها شيء منها أصلاً. وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية، ومستقره الدار الآخرة. وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية. ثم أمرهم، عطف على كرم مع ما عطف عليه. وكلمة «ثم» على معناها الأصلي الذي هو المهلة. والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها، والتدبر لمصنوعاته وأطوارها. وفي قوله: «ليؤديهم» أي التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله «العلي شأنه» وما يعقبه إلى العلم بوجود صانع، لأن المخلوقات حادثة، ولا بد للحادث من صانع قديم لا أول لوجوده. إذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج

---

(١) وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها. راجع تعريفات الجرجاني.

(٢) وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه.

إلى صانع آخر، فتسلسل[١] أو دار. «قيّوم» قائم بنفسه، مقيم لغيره. فإن ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً.

«حكيم» لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه. «واحد» في صفات الألوهية، لا شريك له فيها. وإلا لاختلّ النظام المشاهد في العالم.

«أحد» في حد ذاته، لا تركيب فيه، وإلا لكان ممكناً وحادثاً.

«فرد» لا شفع له من صاحبة أو ولد، لعدم مجانسته غيره.

«صمد»[٢] سيد يقصد في الحوائج. من صمده يصمده صمداً. أي قصده. «منزّه عن الأشباه» المشاركة له في صفاته، «والأمثال» الموافقة إياه في حقيقة ذاته.

«متصّف بصفات الجلال» أي العظمة. يقال: جلّ فلان إذا عظم قدره. وجلال الله عظمته.

«مبرّأ عن شوائب النقص، جامع لجهات الكمال»، أي في الذات

---

(١) التسلسل: وهو إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود أو لم يكن الثاني: التسلسل في الحوادث، والأول: إما أن يكون فيها ترقب أو لا والثاني: التسلسل في النفوس الناطقة: والأول: إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام.
والتسلسل في جانب العلل باطل بالاتفاق. وفي المعلولات بأن لا تقف بل يكون بعد كل معلول معلول آخر فيه خلاف فعند المتكلمين لا يجوز، وعند الحكماء يجوز.

(٢) الصمد: المكان المرتفع، والصمد . بالتحريك . السيد لأنه يصمد إليه في الحوائج أي يقصد ومنه حديث عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . أيها الناس إياكم وتعلم الأنساب والطعن فيها والذي نفس عمر بيده لو قلت: لا يخرج من هذا الباب إلا صمد ما خرج إلا أقلكم.
قال عمرو بن الأسلع يذكر حذيفة بن بدر الفزاري:
علوته بحُسام ثم قلت له ... خذها حُذيف فأنت السيد الصمد.
وقال شبرة بن عمرو في عمرو بن مسعود بن كلدة:
لقد بكر الناعي بخبري بني أسد ... بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
فمن يك يعيا بالجواب فإنه ... أبو معقل لا حُجْر عنه ولا حدد

والصفات والأفعال. غني في جميع ذلك عما سواه، فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء فيما ذكرناه.

«عالم بجميع المعلومات» لما سيأتي من أن المقتضى لعلمه خصوصية ذاته، والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات. ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء، فوجب عموم علمه إياها. فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة، فكيف بالزائد المشتمل عليه.

«قادر على جميع الممكنات» لأن مقتضى القدرة ذاته، ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها، فوجب شمول قدرته أياها، على سبيل الاختراع والإنشاء، أي بلا احتذاء. مثال يقال اخترعه أي ابتدعه. وأصل الخرع هو الشق. وأنشأ يفعل كذا، أي ابتدأ يفعل كذا.

«مريد لجميع الكائنات» خيرها وشرّها، لأن وقوع ما لا يريده، بل يكرهه كما زعمت المعتزلة[١] يستلزم عجزه المنافي للألوهية.

«تفرّد بمتقنات الأفعال» بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال. و«أحاسن الأسماء». وإنما اختار صيغة الفعل، أعني تفرّد على متفرّد تنبيهاً على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات. فإن الإتقان المشير إليه قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الذي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.[٢]

---

(١) المعتزلة: للباحثين والمؤرخين آراء كثيرة مختلفة حول تسمية المعتزلة بهذا الاسم.
فالبعض يرى أنها للقول بالمنزلة بين المنزلتين أي باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين جميعاً، والبعض يرى أنها لاعتزال أقوال المحدثة والمبتدعة، والبعض يرى أنها لمجانبة تقصير المرجئة وغلو الخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة، والبعض يرى أنها لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في قولهم بالمنزلتين، والسبب المشهور هو اعتزال واصل بن عطاء للحسن البصري بعد أن أقصاه عن مجلسه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين.
راجع المعتزلة لزهدي جار الله، وضحى الإسلام ٣: ٩٦ ومروج الذهب للمسعودي ٦: ٢٠،، ٧: ٢٣٤ والبغدادي في الفرق بين الفرق ١١٤ . ١١٥ والتبصير: ٤٠ والملل والنحل للشهرستاني ١: ٤٦ والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٧٣ . ٢١٧.

(٢) سورة النمل، آية رقم ٨٨.

يدل على ذلك علمه وقدرته وإرادته. كما أن أسماءه الحسنى تنبىء عن اتصاف المسمى بالكمالات، والتبرؤ من النقائص.

«أزليّ» هو أعمّ من القديم، لأن إعدام الحوادث أزلية، وليست بقديمة. وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ «أبدي»، فإنهما يذكران غالباً معاً.

«توحّد بالقدم والبقاء» ربط بالأزلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحدّه بالقدم. وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة، لأنها ليست مغايرة له. وربط بالأبدي توحده بالبقاء، فإنه الباقي بذاته. وما سواه إنما هو باق به وبإرادته. «وقضى» أي حكم على ما عداه بالعدم والفناء، هو العدم الطارىء على الوجود، فهو أخص من العدم مطلقاً. «له الملك» توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية، وما يتعلق بها. وإنما ذكرها بصيغ الأفعال لمناسبتها إياها. «يحيي ويبيد» من الإبادة بمعنى الإهلاك. «ويبدىء ويعيد وينقص من خلقه ويزيد» كل ذلك على وفق مشيئته. «لا يجب عليه شيء» من الأفعال كما يزعمه أهل الاعتزال، إذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وكون العقل حاكماً باطلاً كما ستعرفه. ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[1] له الإيجاد والحكم. «يفعل ما يشاء» بقدرته، «ويحكم ما يريد» بحكمته. لا مانع لمشيئته، ولا رادّ لحكمه. لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل، لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره، وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته. وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى، لأنها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، إلّا أنها ليست عللاً لأفعاله، ولا أغراضاً له منها.

«قدّر الأرزاق والآجال في الأزل» أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر. والرزق عندنا ما ينتفع به حلالاً كان أو حراماً، والأجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه، كوقت الموت.

وقوله: «ثم أنه بعث إليهم الأنبياء والرسل» إشارة إلى مباحث النبوات.

(١) سورة الأعراف، آية رقم ٥٤.

وكلمة «ثم» للتراخي في الرتبة. فإن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة أشار إليها ههنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق، ولا يجوز حملها على المهلة بناء على أن ذلك الأمر يعرف بالعقل، فإنه باطل عند المصنّف. والرسول نبي معه كتاب، والنبي غير الرسول، مَن لا كتاب معه، بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع[1] (عليه السلام) مثلاً. «مصدّقاً لهم» للأنبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة. فإن ما يصدق الله به أنبياءه في دعوى النبوّة يسمى معجزة لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله، وآية أيضاً لكونه علامة دالّة على تصديقه إياهم، «والباهرة» الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب. «ليدعوْهم» . بتسكين الواو . إلى تنزيهه عن النقائص، وتوحيده عن الشركاء. وخصّ التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه. و«يأمروهم بمعرفته» بمعرفة وجوده، وتعظيمه بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية، وتمجيده بإثبات الكمالات الفعلية، تكميلاً للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية. «ويبلغوا أحكامه» المتعلقة بأفعالهم إليهم، تكميلاً لهم في قوتهم العملية ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾[2] بوعده بنعيمه المقيم، ووعيده بنار الجحيم. فأقام بهم على المكلّفين الحجة، وأوضح المحجة، فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية. قال الله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[3].

وأما من نشأ على شاهق جبل، ولم تبلغه دعوة نبي أصلاً، فإنه معذور عند الأشاعرة[4] في ترك الأعمال، والإيمان أيضاً. ثم ختمهم «بأجلِّهم قدراً» مرتبةً وشرفاً، «وأتمِّهم بدراً» شرعاً يهتدى به في ظلمات الهوى.

---

(١) هو يوشع بن نون بن إبراهيم بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم نبياً أمره الله تعالى بالمسير إلى مدينة أريحا لحرب من فيها من الجبارين فافتتح يوشع المدينة. راجع تاريخ ابن جرير ١: ٤٣٥. والتفسير أيضاً له ١٠: ١٩٣.

(٢) سورة البقرة، آية رقم ٢١٣.

(٣) سورة النساء، آية رقم ١٦٥.

(٤) نسبة إلى أبي الحسن الأشعري الذي ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ وتوفي سنة ٣٢٥ هـ ببغداد وإليه ينسب أصحاب السنة والحديث. وقد رأى أن النظر العقلي في فهم النصوص الشرعية=

«وأشرفهم نسباً» فإن الله اصطفاه من أشرف القبائل، كما نطق به الحديث المشهور[(١)]. «وأزكاهم مغرساً» مكان غرس. «وأطيبهم منبتاً» موضع نبات. «وأكرمهم محتداً» مكان إقامة من حتد بالمكان يحتد إذا أقام به. والمراد بهذه الثلاثة مكة شرّفها الله. فإن الأماكن لها مدخل في زكاء الأخلاق وطهارتها، وطيب الأوصاف ووسامتها، وحسن الأفعال وكرامتها. وهي أزكى البلاد عند المشركين الذين هم نجس، قد طردوا عنها بقوله تعالى: ﴿فَلا يَقْرَبوا المَسْجِدَ الحَرامَ بعدَ عامِهِم هذا﴾[(٢)].

وأطيبها وأحبها إلى رسول الله ﷺ لقوله (عليه السلام): «ما أطيبك من بلد وأحبك إليّ»[(٣)]

وأكرمها عند الله، لقوله (عليه السلام): «إنك لخير أرض، وأحب أرض الله إلى الله»[(٤)]

«وأقومهم ديناً وأعدلهم ملّة» الدين والملّة يتحدان بالذات، ويختلفان بالاعتبار. فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً. ومن حيث أنها يجتمع عليها تسمى ملّة. وإنما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة، وحرمة البيتوتة

= مقيد بالشرع. فالعقل يجب أن يكون في خدمة الشرع وليس العكس، وقد عارض مذهب المعتزلة والفرق الأخرى حين حكموا العقل في كل أحكام الشرع، فنزعته توفيقية إلى حد ما بين العقل والشرع.

(١) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الفضائل.(١) باب فضل نسب النبي ـ ﷺ (١) ـ ٢٢٧٦ بسنده عن واثلة بن الأسقع يقول: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول وذكره.

(٢) ـ سورة التوبة، آية رقم ٢٨.

(٣) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب المناقب ٥٠ باب في فضل مكة (٦٩) الحديث ٣٩٢٦ وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

(٤) الحديث أخرجه الترمذي باب في فضل مكة الحديث ٣٩٢٥ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى في كتاب الحج عزاه إليه المزي في تحفة الأشراف ٥: ٣١٦ في أطراف عبد الله ابن عدي وأخرجه ابن ماجه في السنن ٢: ١٠٣٧ كتاب المناسك ٢٥ باب فضل مكة ١٠٣ الحديث ٣١٠٨ وأخرجه الدارمي في سننه ٢٣٩ كتاب السير باب إخراج النبي ـ ﷺ من مكة وأخرجه الإمام أحمد في المسند ٤: ٣٠٥ في مسند عبد الله بن عدي وأخرجه الواقدي في المغازي بتحقيق جونس: ٢: ٨٦٥ فضل شأن غزوة الفتح.

مع الحائض في بيت واحد، وتعين القود. وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى، من مخامرة النجاسات، ومباضعة الحيض، وتعين العفو في القصاص... إلى غير ذلك.

«وأوسطهم أمة» الأوسط كالوسط، بمعنى الأفضل. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾[1]

«وأسدهم» أصوبهم قبلة. فإن الكعبة أول بيت وضع للناس مباركاً. وأسد ما استقبل إليه. «وأشدّهم عصمة». فإن الأنبياء معصومون. وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم في العصمة، لأن الله تعالى أعانه على قرينه من الجن، فلم يأمره إلا بخير.

«وأكثرهم حكمة» علمية وعملية كما تشهد به سيرته لمن تتبعها. «وأعزهم نصرة» فإنه خص بالرعب مسيرة شهر. قال تعالى: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللهُ نَصْراً عَزِيزاً﴾[2]. بالغاً في العز والغلبة.

«سيد البشر»[3] كما اشتهر في الخبر.

«المبعوث إلى الأسود والأحمر» إلى العرب والعجم. وقيل: إلى الأنس والجن.

«الشفيع المشفع» المقبول الشفاعة. يقال: «شفعته» أي قبلت شفاعته. «يوم المحشِر» بكسر الشين من حشَرَ يَحْشِرُ ويحشر «حبيب الله».

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[4].

---

(١) سورة البقرة، آية رقم ١٤٣ وتكملة الآية ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾.

(٢) سورة الفتح آية رقم ٣.

(٣) الحديث: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأنا أول من تنشق الأرض عنه يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر، ولواء الحمد بيدي يوم القيامة ولا فخر». رواه ابن ماجة في الزهد ٣٧ باب ذكر الشفاعة بسنده عن أبي سعيد، ورواه أبو داود في السنة ١٣ وأحمد بن حنبل في المسند ١: ٥ (حلبي)

(٤) سورة آل عمران، آية رقم ٣١.

«أبي القاسم محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم» كُني عليه السلام بأبي القاسم إما لأن القاسم أكبر أولاده، وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم. وذكر الأب حينئذٍ مبالغة في مباشرة القسمة.

«وأنزل معه» عطف على ختمهم، وأشار إلى أظهر معجزاته الدالة على نبوته. فإن الباقي على وجه كل زمان، والدائر على كل لسان بكل مكان. «كتاباً عربياً مبيناً»، أي ظاهراً إعجازه أو مظهراً للأحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر. «فأكمل لعباده دينهم، وأتمّ عليهم نعمته، ورضي لهم الإسلام ديناً» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملتُ لكُم دينكُم...**﴾[1] الآية.

«كتاباً» بدل من كتاباً عربياً.

«كريماً» مرضياً جامعاً لمنافع لا تستقصى.

«وقرآناً» مقروءاً «قديماً» لأن كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها. «ذا غايات» هي أواخر السور. «ومواقف» هي فواصل الآيات، محفوظاً في القلوب، ويروى في الصدور. «مقروءاً بالألسن مكتوباً في المصاحف»، وصف القرآن بالقدم، ثم صرح بما يدل على أن هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف، حيث قالوا: إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها . أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب . قديم، وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف، وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل، لأن ذلك لقصور في آلات القراءة. وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري[2] من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبّر عنه بهذه العبارات الحادثة، فقد قيل: إنه غلط من الناقل، منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره، وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) سورة المائدة، آية رقم ٣ وتكملة الآية ﴿**وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾.

(٢) تمت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾(١). لا يجد إليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات، إلا أنه خص هاتين الجهتين، لأن من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدامه أو من خلفه. «ولا يتطرق إليه نسخ» أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام، وذلك لانقطاع الوحي، وتقرر أحكامه إلى يوم القيامة.

«ولا تحريف في أصله» بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة. «أو وصفه» بأن يغير مثلاً إعرابه أو تشديده، كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل(٢) من قوله: «ولد الله عيسى من جارية عذراء» أي جعله متولداً منها. وإنما لم يتطرق إلى القرآن تحريف أصلاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(٣).

«ولما توفّاه»، إشارة إلى مباحث الإمامة، فإنها وإن كانت من فروع الدين، إلا أنها ألحقت بأصوله دفعاً لخرافات أهل البدع والأهواء، وصوناً للأئمة المهديين عن مطاعنهم، كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء اعتقاد فيهم. «وفق أصحابه» لنصب أكرمهم وأتقاهم. يعني أبا بكر (رضي الله عنه)، إذ قد نزل فيه: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾(٤).

وقد علم أن أكرمهم عند الله أتقاهم. وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان بالبيعة والإجماع. «أحقَّهم بخلافته وأولاهم». فإنه عليه السلام جعله خليفة له في إمامة الصلاة حال حياته. «فأبرم قواعد الدين» أحكمها. «ومهد» بسطها ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة، معللين بأن صلاته عليه السلام

---

(١) سورة فصلت، آية رقم ٤٢.

(٢) النجل: الماء الذي يخرج من النز، وبها نجال إذا خرج منها الماء فسمي الإنجيل به، لأن الله تعالى أخرج به دارساً من الحق عافياً وقيل: هو من النجل في العين، وهو سعتها، وطعنة نجلاء أي واسعة قال الشاعر:

ربما ضربة بسيف صقيل ... بين بصرى وطعنة نجلاء

فسمي الإنجيل بذلك لأنه أصل أخرجه لهم ووسعه عليهم ونور وضياء وقيل التناجل: التنازع، وسمي إنجيلاً لتنازع الناس فيه. وحكى شمر: الإنجيل كل كتاب مكتوب.

(٣) سورة الحجر آية رقم ٩ .

(٤) سورة الليل آية رقم ١٧ .

كانت سكناً لهم دون صلاته. «ورفع مبانيه وشيد» يقال شيد البناء طوله. «وأقام الأود ورتق الفتق» الأود الاعوجاج، والرتق ضد الفتق، وهو الشق. «ولم الشعث» يقال: «لم الله شعثه» أي أصلح وجمع ما تفرق من أموره. «وسد الثلمة» الخلل. «وقام قيام الأيّد بأمر دينهم ودنياهم». الأيّد بوزن السيّد هو القوي «وجلب المصالح» جذبها. «ودرأ المفاسد» دفعها. لأولاهم وأخراهم، وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذّاب[1] في خلافته. «وتبع من بعده» من الخلفاء الراشدين، «سيرته واقتفى» اتّبع «أثَره» هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء. «والتزم وتيرته» طريقته. «فجبروا» فقهروا. «عتاة الجبابرة» هما جمع العاتي، وهو المتجاوز الحد، وجمع الجبار، وهو الذي يقتل على الغضب. «وقسروا أعناق الأكاسرة» جمع«كسرى» بفتح الكاف وكسرها، معرب «خسرو» وهو لقب ملوك الفرس، «حتى أضاءت بدينه الآفاق» وأشرقت الآفاق بذلك، «كل الإشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف» بالعلوم والاعتقادات الحقة، «ومحاسن الأفعال» المرضية، «ومكارم الأخلاق» الزكية، «وطهروا» من التطهير «الظواهر من الفسوق» من الخروج عن الطاعة «والبطالة» بكسر الباء[2]، وهي الكسالة المؤدية إلى إهمال المهمات. «والبواطن من الزيغ» وهو الميل إلى العقائد الزائفة الباطلة[3]، «والجهالة والحيرة» وهي التردد بين الحق والباطل، «والضلالة» وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب. «صلى الله عليه صلاة تكافىء»، تماثل «سابق بلائه»، سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائه. «وتضاهي» تشابه «حسن غنائه» نفعه وكفايته في إظهار الحق

---

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي متنبئ من المعمرين. وفي الأمثال: أكذب من مسيلمة. ولد ونشأ باليمامة بوادي حنيفة في نجد وتلقب في الجاهلية بالرحمن وعرف برحمان اليمامة ولما ظهر الإسلام وافتتح النبي ﷺ جاءه وفد من بني حنيفة قيل كان مسيلمة معهم إلا أنه تخلف مع الرحال خارج مكة وهو شيخ هرم فأسلم الوفد. أكثر مسيلمة من وضع أسجاع يضاهي بها القرآن الكريم قتل عام ١٢ هـ.
راجع ابن هشام ٣: ٧٤ والروض الأنف ٢: ٣٤٠ والكامل لابن الأثير ٢: ١٣٧ . ١٤٠.

(٢) سقط من (ب) بكسر الباء.

(٣) ليس في (ب) كلمة (الباطلة).

وإعلائه، «ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى» يهتدى بهم في مسالك الأفكار ومنازل الأعمال، «وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه» من أوطانه، «أو نصر وآوى» في مكانه «وسلّم» عليه وعلى آله وأصحابه تسليماً كثيراً. وبعد شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب. فإن كمال كل نوع يعني أن كماله بعد تحصله وتكمله نوعاً بمنوعه المسمى كمالاً أول على الإطلاق، إنما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه. ويسمى هذا الكمال كمالاً ثانياً.

وأشار إلى أنه قسمان: أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه، كالعلم للإنسان مثلاً، والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه، فتختص به أيضاً، كالكتابة الصادرة عنه، وكالمضاء للسيف. وبحسب زيادة ذلك المذكور، أعني الكمال الثاني، ونقصانه بفضل بعض أفراده. أي أفراد ذلك النوع بعضاً إلى أن يعد أحدهم بألف.

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت إلى المجد حتى عد ألف بواحد[1]

بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضاً.

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

وأما تفاضل الأنواع فيما بينها، فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله: والإنسان مشارك لسائر الأجسام في الحصول في الحيز (في المكان) والفضاء (الخالي عن المتحيز) وللنباتات في الاغتذاء والنشوء والنماء، وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإرادة وإحساسه.

وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالاً له من حيث أنه إنسان، بل إنما هي كمالات للجسم مطلقاً أو للجسم النامي، أو للحيوان. وإنما يتميز الإنسان عن هذه الأمور المشاركة فيما ذكر بما أعطي من القوة النطقية التي هي كماله الأول المنوع إياه، وما يتبعها من الكمالات الثانية التي

---

(١) لم نعثر على قائل هذا البيت على كثرة البحث والتقصي، ونسبه بعضهم إلى زهير بن أبي سلمى.

بها تتفاضل أفراده بعضها عن بعض من العقل. أي استعداده لإدراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وإدراك المحسوسات، والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات. وأهليته للنظر والاستدلال، وترقيه بذلك في درجات الكمال، وعلمه بما أمكن واستحال. فإذا كماله الأشرف الأعلى إنما هو بتعقل المعقولات الأولى، واكتساب المجهولات منها، وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالاً له معتداً به أيضاً، لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى، إذ لا كمال له كمعرفته تعالى.

والعلوم متشعبة متكثرة. والإحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة، فلذلك . أي فلتعسر الإحاطة بل لتعذرها . افترق أهل العلم زمراً[١] (فرقاً)، وتقطعوا(أي تقسموا) أمرهم فيما بينهم زبراً هو بفتح الباء، جمع زبرة[٢]، وهي القطعة من الحديد ونحوها. وبضمّها جمع زبور بمعنى الكتاب. أي اتّخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة، دائراً أمرهم فيه بين منقول متخالف الأصناف، ومعقول متباين الأطراف، وفروع متدانية الجنوب، وأصول متشابكة العروق، وتفاوت . عطف على افترق . حالهم . في اقتناء العلوم . وتفاضل رجالهم في الترقي إلى مراتبها... إلى أن قال ابن عباس[٣]

---

(١) الزمرة: الجماعة من الناس، والزمر: الجماعات، وقد زمر الرجل زمراً.
والزمار بالكسر: صوت النعام وقد زمر النعام يزمر بالكسر زماراً. وأما الظليم. فلا يقال فيها إلا عار يُعار.

(٢) الزُبرة: القطعة من الحديد، والجمع زبر قال الله تعالى: **﴿آتوني زُبر الحديد﴾** (سورة الكهف، آية رقم ٩٦) وزبر أيضاً قال تعالى **﴿فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً﴾** (سورة المؤمنون آية رقم ٥٣) أي قِطعاً.
والزبرة: موضع الكاهل يقال: رجل أزبر أي عظيم الزبرة ومنه زبرة الأسد.
والزبر بالفتح: الزجر والمنع يقال: زبره يزبره بالضم زبراً إذا انتهره.

(٣) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي أبو العباس. حبر الأمة، الصحابي الجليل ولد بمكة عام ٣ ق.هـ ونشأ في بدء عصر النبوة فلازم النبي ﷺ وروى عنه الأحاديث، وشهد مع علي . رضي الله عنه الجمل وصفين، وكف بصره في آخر عمره، فسكن الطائف وتوفي بها عام ٦٨ هـ له في الصحيحين وغيرهما ١٦٦٠ حديثاً.
راجع الإصابة ت ٤٧٧٢ وصفة الصفوة ١: ٣١٤ وحلية ١: ٣١٤ وذيل المذيل ٢١ وتاريخ الخميس ١: ١٦٧.

(رضي الله عنهما) في درجاتهم: إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمسمائة عام. والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة.

وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة: الحبر ـ بالكسر والفتح ـ العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي، من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك.

«اختلاف أمتي رحمة»[١]، عطف بيان للخبر. وقوله: «يعني» أي يريد الرسول ﷺ باختلاف أمته اختلاف هممهم في العلوم، مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف. أعني قوله: فهمة واحد في الفقه، لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال. وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد، فينتظم بهما أمر المعاد، وقانون العدل المقيم للنوع، كما اختلفت همم أصحاب الحرب والصناعات، ليقوم كل واحد منهم بحرفة أو صناعة، فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام. وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفى، لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً. وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم، فإذاً الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم، وما الفائدة فيه أتم. هذا كما ذكر. وإن أرفع العلوم مرتبة ومنقبة، وأعلاها فضيلة ودرجة، وأنفعها فائدة، وأجداها عائدة، وأحراها. أي أجدرها ـ بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر عليها ـ يقال ألقى شراشره أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبة، وهي في الأصل بمعنى الأثقال، جمع شرشرة ـ وإدآب النفس (إتعابها) فيها، وتعويدها بها، وصرف الزمان إليها، علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده (في الألوهية)، وتنزيهه عن مشابهة الأجسام ـ ترك الأعراض إذ لا يتوهم مشابهته إياها ـ واتصافه بصفات

---

(١) قال في المقاصد: رواه البيهقي في المداخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ قال رسول الله ﷺ: «مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية فإن لم تكن سنة مني فما قاله أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأيما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة». ومن هذا الوجه أخرجه الطبراني والديلمي بلفظه وفيه ضعف.

الجلال والإكرام. أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية، أو القهر واللطف، وإثبات النبوّة التي هي أساس الإسلام. بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية، وعليه مبنى الشرائع والأحكام. أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية، والأحكام الفقهية، إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته، لم يتصور علم التفسير والحديث، ولا علم الفقه وأصوله. وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد[1] إلى درجة الإيقان. وذلك الإيقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا، والفوز والفلاح في العقبى، فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء. وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهرياً. أي أمراً منسياً قد ألقي وراء الظهر. وصار طلبه عند الأكثرين شيئاً فرياً، بديعاً عجيباً. وقيل: مصنوعاً مختلفاً. لم يبق منه ـ من علم الكلام ـ بين الناس إلا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة.

قال: وقيل: هما فعلان. والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات إلى دراية واستبصار في رواية. فوجب علينا أن نرغّب طلبة زماننا في طلب التدقيق، ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق، وإني قد طالعت ما وقع إليّ من الكتب المصنفة في هذا الفن، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل بأمراض الأهواء في الآراء، أو رواء ـ أي ري أو إرواء ـ لغليل، لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية، والشوق إليها. وفي الصحاح أن الرواء ـ بالمد وفتح الراء ـ هو الماء العذب، وبكسرها جمع ريان، وبضمها المنظر الحسن. سيما حذف منه كلمة

---

(١) التقليد: هو قبول قول الغير بلا دليل، فعلى هذا قبول قول العامي مثله، وقبول قول المجتهد مثله يكون تقليداً ولا يكون قبول قول النبي عليه الصلاة والسلام وقبول قول الإجماع وقبول القاضي قول المفتي وقول العدل تقليداً لقيام الدليل من المعجزة وتصديق قول النبي ورجوع الناس إلى قول المفتي يوجب الظن بصدقه، والعلم والعدالة كذلك.
وقيل التقليد: قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى هذا يكون الكل تقليداً، وتقليد كل متدين باطل، لأن الأديان متضادة واختيار كل واحد منها بلا دليل ترجيح بلا مرجح فيكون معارضاً بمثله.
راجع الكليات ٢: ٩٠، ٩١.

لا لكثرة الاستعمال. والجملة الحالية. أعني قوله: «والهمم قاصرة» مؤولة بالظرف نظراً إلى قرب الحال من ظرف الزمان، فصح وقوعها صلة لما[١]. وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره. أي[٢] انتفى حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان، لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم، فإن هذا الانتفاء أقوى، والرغبات في تعلمه فاترة، والدواعي إليه قليلة، والصوارف عنه متكاثرة، ثم أنه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله: فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام باختصارها المخل، ومطولاتها مع الإسآم . بما فيها من الإسهاب الممل[٣] . مدهشة للأفهام في الوصول إلى حقائق المسائل، ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية، فقال: فمنهم من كشف عن مقاصده . أي مقاصد علم الكلام . القناع، بإزالة أستارها عنها، ولكنه قنع من دلائله بالإقناع بما يفيد الظن ويقنع. ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل، لكن يلحظ المقاصد . ينظر إليها بمؤخرة عينه . من مكان بعيد، فلم يكشفها ولم يحررها. ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت إليها طوائف من الناس، واستقروا عليها. والأقوال التي صدرت عمن قبله، والتصرف . بالرفع عطفاً على نقل . في وجوه الاستدلال، وتكثير السؤال والجواب، ولا يبالي، إلام المآل، إلى أي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره، هل يترتب عليها ثمرة، أو يزداد بها حيرة؟ ومنهم من يلفق (يجمع ويضم) مغالط (شبهاً يغلط فيها) لترويج رأيه. ولا يدري أن النقاد من ورائه، فيزيفها ويفضحها. ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة، ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي إليه بادئ رأيه. أي أوله بلا إمعان وتأمل، ويبني عليها مطالبه، وربما يكر (يرجع ويحمل) بعضها (بعض تلك المقدمات) على بعض بالإبطال، ويتطرق إلى المقاصد بسبب

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لما).

(٢) في (ب) معناه بدلاً من (أي).

(٣) انتقد الشارح بعض كتب علم الكلام سواء من لجأ الى الاختصار المخل، أو إلى الإسهاب الممل. ومن هنا نفهم أن القاضي عضد الدين الأيجي كان ـ عندما وضع كتابه ـ بمنأى عن هذه الأشياء.

الاختلال. ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة، والتكرار في المعنى، ليظن به أنه بحر زخار . كثير الماء، مواج، من زخر البحر، امتد وارتفع . ومنهم من هو كحاطب ليل . كمن يجمع الحطب في الليل، فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع . وجالب رجل وخيل . الرجل جمع الراجل، وهوخلاف الفارس، والخيل الفرسان. يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفه وقويه . ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله: . يجمع ما يجده من كلام القوم، ينقله نقلاً، ولا يستعمل عقلاً ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين وسخيف؟ . أي رقيق ركيك . ما ألفاه . ما وجده . أم متين؟ أي قوي. فصار جميع ما ذكره باعثاً له على تأليف الكتاب[1]. كما أشار إليه بقوله: فحداني . ساقني وبعثني . الحدب . العطف والشفقة . على أهل الطلب لهذا العلم[2]. ومن له في تحقيق الحق فيه إرب (حاجة) إلى أن كتبت هذا . إشارة إلى كتابه . كتاباً مقتصداً، متوسطاً، لا مطولاً مملاً بتطويله، ولا مختصراً مخلاً بإيجازه، أودعته (أوردت فيه) لب الألباب (خلاصة العقول)، وميزت فيه القشر من اللباب، ولم آل . أي لم أترك . جهداً(سعياً وطاقة) في تحرير المطالب الكلامية، وتقرير المذاهب الاعتقادية. وتركت الحجج تتبختر، تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله، اتضاحاً . مفعول له . والشبه تتضاءل، تتصاغر وتتحاقر، افتضاحاً كالذي ظهرت قبائحه، وانكشفت سوآته. ونبهت في النقد والتزييف للدلائل، والهدم والترصيف . أي الإحكام للمقاصد . على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق (النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب. والينبوع عين الماء. والفقرة . بالسكون . فقارة الظهر. وتطلق على أجود بيت في القصيدة تشبيهاً له بها، وعلى قرينة الاسجاع أيضاً). وأنا أنظر من الموارد (مواضع الورود، جمع مورد، من ورد الماء) إلى المصادر (مواضع الرجوع من صدر إذا رجع) وأتأمل في المخارج، قبل أن أضع قدمي في المداخل، ثم

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هذا).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (السفر).

أرجع القهقرى (أي الرجوع إلى خلف) أتأمل فيما قدمت، هل فيه من قصور، فأزيله وأتمه، وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور[١]، أي شق، فأسده وأصلحه، حافظاً . حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته، وما عطف عليه، أي فعلت كل ذلك حافظاً للأوضاع التي ينبغي أن يحافظ عليها، رامزاً (مشيراً بإيجاز العبارة) مشبعاً (موضحاً بأطنابها) في مقام الرمز والإشباع . ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه . حتى جاء (متعلق بتلك الأفعال المذكورة) كما أردت. ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت. ثم بين مجيئه على وفق إرادته بقوله: جاء كلاماً لا عوج فيه، ولا إرتياب ولا لجلجة (أي ولا تردد) ولا اضطراب، متناسباً صدوره (أوائله) وروادفه (أواخره)، متعانقاً سوابقه ولواحقه.

وقوله: «بكراً» بدل من كلاماً، من أبكار الجنان، لم يطمثها (لم يمسها) من قبل إنس ولا جان. وكنت برهة من الزمان (مدة طويلة منه) أجيل رأيي (أديره)، وأردد قداحي، كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر، وأؤامر نفسي، من المؤامرة، وهي المشاورة، لأن كلاً من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه، وأشاور ذوي النهى . جمع نهية، وهي العقل، لأنه ينهى عن الفحشاء . من أصدقائي، مع تعدد خاطبيها، . من الخطبة، والضمير للبكر، ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه . وكثرة الراغبين فيها. وقوله: «في كفء» متعلق بأجيل وما عطف عليها، أزفها إليه . يقال: زففت العروس إلى زوجها، أزف بالضم زفاً وزفافاً . يعرف قدرها ويغلي مهرها، يكثره . موفق من عند الله، له مواقف . جمع موقف من الوقوف بمعنى

---

(١) أصل الفطر: الشق طولاً يقال فطر فلان كذا فطراً وانفطر انفطاراً قال تعالى ﴿**هل ترى من فطور**﴾ (سورة الملك، آية رقم ٣) أي اختلال ووهي فيه، وذلك قد يكون على سبيل الفساد وقد يكون على سبيل الصلاح قال تعالى: ﴿**السماء منفطر به كان وعده مفعولاً**﴾ (سورة المزمل، آية رقم ١٨) وفطرت الشاة حلبتها بأصبعين، وفطرت العجين إذا عجنته فخبزته من وقته، ومنه الفطرة، وفطر الله الخلق وهو إيجاده الشيء وإبداعه قال تعالى ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها**﴾ (سورة الروم، آية رقم ٣).
راجع المفردات في غريب القرآن.

اللبث[١] . يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع (ناظر مستشرف) إلى مواقف . جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية، وفيه إشارة إلى اسم الكتاب . ينصره فيها بالحجة والبرهان، ولا بد لذلك الإعزاز من النصرة. فإن السيف القاضب، القاطع، إذا لم تمض الحجة حده، كما قيل: مخراق لاعب . وهو منديل يلف ليضرب به[٢] عند التلاعب . حتى وقع . غاية لإجالة الرأي وما عطف عليها . الاختيار على من لا يوازن . من وازنت بين الشيئين إذا وزنت أحدهما بالآخر، لتعرف أيهما الأرجح . ولا يوازى، لا يحاذى ولا يقابل بأحد، وهو غني عن أن يباهي غيره ويفاخره، وأجل من أن يباهي ويفاخر. والمعنى أنه أجلّ من متعلق المباهاة، أي مما يمكن أن تتعلق به، فلا يتصور أن يفاخره أحد أصلاً، وهو أعظم من ملك البلاد، وساس ـ أي حفظ وضبط ـ العباد شأناً ـ تمييز عن النسبة في أعظم ـ وأعلاهم منزلاً ومكاناً، وأنداهم راحة وبناناً، ـ يقال: «فلان ندي الكف» إذا كان سخياً . وأشجعهم جأشاً (هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب. وفلان رابط الجأش، أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته، . وجناناً، وأقواهم ديناً وإيماناً، وأروعهم سيفاً وسناناً، يقال: «رعته فارتاع» أي أفزعته ففزع) وأبسطهم ملكاً وسلطاناً، وأشملهم عدلاً وإحساناً، وأعزهم أنصاراً وأعواناً، وأجمعهم للفضائل النفسية . التي أصولها ثلاثة: الحكمة، والعفة، والشجاعة . وأولاهم بالرياسة الأنسية[٣] من شيد (رفع وأحكم) قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم، واستبقى حشاشة الكرم (بقية روحه) حين أرادت أن تنعدم، ورفع رايات المعالي أوان (زمان) ناهزت (قاربت) الانتكاس (الانقلاب على رؤوسها)، وجدد مكارم الشريعة، (الفضائل التي دعي إليها في الشرع، ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم، لكان أقعد[٤]). وقد آذنت (أعلمت) بالاندراس (بالانمحاء) محرز ممالك الأكاسرة والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو إسحاق، لا زالت الأفلاك متابعة لهواه، والأقدار متحرية لرضاه ـ هذا دعاء قد

---

(١) سقط من (ب) بمعنى اللبث.
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الضارب).
(٣) سقط من (ب) لفظ (الأنسية).
(٤) في (ب) أفضل بدلاً من (أقعد).

شاع في عباراتهم، لكن الاحتراز عن أمثاله أولى، إذ فيه مبالغة غير مرضية . وإلى الله أبتهل (أتضرع) بأطلق لسان وأرق جنان . أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان، ورقة قلب تامة يلزمها الإخلاص المستدعي[١] للإجابة . أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله (أعطاه وملكه) دهراً طويلاً، ويوفقه لأن يكتسب به، بما خوله، ذكراً جميلاً في هذه الدار[٢]، وأجراً جزيلاً في دار القرار، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير. والكتاب مرتب على ستة مواقف. وذلك لأن ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه في علم الكلام، وهو الموقف الأول في المقدمات أو لا يجب. وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود، وهو الموقف الثاني في الأمور العامة، أو عما يختص، فإما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه، بل بغيره، وهو الموقف الثالث في الأعراض، أو بالممكن الذي يقوم بنفسه، وهو الموقف الرابع في الجواهر. وإما بالواجب تعالى، فإما باعتبار إرساله الرسل، وبعثه الأنبياء، وهو الموقف السادس في السمعيات أو لا باعتباره، وهو الموقف الخامس في الإلهيات. والوجه في التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل، والأمور العامة كالمبادىء لما عداها. والسمعيات متوقفة على الإلهيات المتوقفة على مباحث الممكنات. وأما تقديم العرض[٣] على الجوهر[٤]، فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر، كما

---

(١) في (ب) الطالب بدلاً من (المستدعي).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الدنيا) و (الآخرة).

(٣) العرض: عبارة عن معنى زائد على الذات، أي ذات الجوهر ويجمع على أعراض.
وعرض لفلان أمر: أي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارضة على الأجسام (لعدم بقائه) ولهذا لا يجعلون الصفات القائمة بذاته تعالى أعراضاً. وعرض الحياة الدنيا: حطامها، ﴿**ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم**﴾ (سورة البقرة، آية رقم ٢٢٤) مانعاً معترضاً بينكم وبين ما يقربكم إلى الله تعالى.

(٤) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الوجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه. قال ابن سينا: الجوهر: هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه.
راجع النجاة ص ١٢٦.

يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام، وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهى. ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظراً إلى أن وجود العرض متوقف على وجوده.

الموقف الأول

في المقدمات: وفيه مراصد

١ ـ المرصد الأول: فيما يجب تقديمه في كل علم

٢ ـ المرصد الثاني: في تعريف مطلق العلم

٣ ـ المرصد الثالث: في أقسام العلم

٤ ـ المرصد الرابع: في إثبات العلوم الضرورية

٥ ـ المرصد الخامس: في النظر إذ به يحصل المطلوب

٦ ـ المرصد السادس: في الطريق وهو الموصل إلى المقصود

المرصد الأول

فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الأول: تعريفه

المتن:

ليكون طالبه على بصيرة، فإنه من ركب متن عمياء أوشك أن يخبط خبط عشواء، والكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد، دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام.

الشرح:

وأما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه، ولم يرد بوجوب التقديم أنه لا بد منه عقلاً، بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى والأحق في طرق التعليم. وفيه مقاصد ستة أيضاً.

الأول: تعريفه. أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله. وإنما وجب تقديم تعريفه، ليكون طالبه على بصيرة في طلبه، فإنه إذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه، أو رسماً له، فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية، باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه، بخلاف ما إذا تصوره بغيره. فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه، لكنه لا يفيده بصيرة فيه. فإن من ركب متن عمياء، وهي العماية[1] بمعنى

---

(١) يقال: عمي عليه الأمر: إذا التبس ومنه قوله تعالى: ﴿**فعميت عليهم الأنباء يومئذ**﴾ (سورة القصص، آية رقم ٦٦) ورجل عمي القلب. أي جاهل وامرأة عمية عن الصواب، وقوم عمون.
والعماء محدود السحاب قال أبو زيد هو شبه الدخان يركب رؤوس الجبال. وعماية: جبل من جبال هذيل.
وقولهم: ما أعماه، إنما يراد به ما أعمى قلبه لأن ذلك ينسب إليه الكثير من الضلال، ولا يقال في عمى العيون ما أعماه، لأن ما لا يتزيد لا يتعجب منه.

الباطل، أوشك أن يخبط خبط عشواء. وهي الناقة التي لا تبصر قدّامها، فهي تخبط بيديها كل شيء. ويقال فلان ركب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة. والكلام: علم بأمور يقتدر معه. أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير. وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها. فالأول إشارة إلى المقتضى، والثاني إلى انتفاء المانع. وههنا أبحاث.

الأول: أنه أراد بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقاً، ليتناول إدراك المخطىء في العقائد ودلائلها على ما صرّح به.

الثاني: أنه نبّه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة. وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة، ورد الشبه، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب دائماً هذا العلم، دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط، ودون علم الجدل[1] الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك. وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد. والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به، ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلاً. إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً.

الثالث: أنه اختار «يقتدر» على «يثبت»، لأن الإثبات بالفعل غير لازم. واختار «معه» على «به»، مع شيوع استعماله تنبيهاً على انتفاء السببية الحقيقية

---

(١) الجدل: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل: أي أحكمت فتله ومنه الجديل، وجدلت البناء أحكمته ودرع مجدولة. والأجدل: الصقر المحكم البنية، ومنه الجدال فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه، وقيل الأصل في الجدال الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة قال الله تعالى: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ (سورة النحل، آية رقم ١٢٥) وقال تعالى: ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً**﴾ (سورة الكهف، آية رقم ٥٤).
راجع المفردات في غريب القرآن.

المتبادرة من الباء ههنا. واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير. وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها. وإن كانت مما يستقل العقل فيه. ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له. ولا شك في بطلانه.

الرابع: أن المتبادر من الباء في قوله: «بإيراد» هو الاستعانة دون السببية. ولئن سلم، وجب عملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق. وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر، بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على قصد المخطئ. ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً، حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة، لم يبق اقتدار على إثباتها قطعاً، فيخرج المحدود عن الحد[1].

الخامس: أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررناه، لا لمعلومه، وإن أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف. فيقال: علم. أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به، الخ. والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل. فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد، كقولنا: الله تعالى عالم، قادر، سميع بصير. وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد. وقد دوّن علم الكلام لحفظها.

والثاني: ما يقصد به العمل، كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة. وهذه تسمى عملية وفرعية، وأحكاماً ظاهرية. وقد دوّن علم الفقه[2] لها. وإنها

---

(١) الحد: في اصطلاح الفلاسفة: هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو تعريف كامل أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.
والحد في اصطلاح المنطقيين: هو ما تنحل إليه القضية كالموضوع والمحمول فهما الحدان اللذان تتألف منهما القضية من جهة ما هي قضية. والحدود بهذا المعنى إما أن تكون مشخصة أو مجردة أو عامة أو خاصة أو مفردة أو جمعية، أو موجبة أو سالبة.

(٢) راجع مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢: ١٩٤، ١٩٥ وكتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢: ١٢٨٠.

لا تكاد تنحصر في عدد، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية. فلا يتأتى أن يحاط بها كلها. وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها. أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه. وإن استدعى زماناً بخلاف العقائد، فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها، فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها. وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها. وبالدينية المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ صواباً كانت أو خطأ. فإن الخصم . كالمعتزلة[١] مثلاً . وإن خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته، لا نخرجه من علماء الكلام. ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام.

المقصد الثاني: موضوعه

موضوع العلم الذي يراد تحصيله. وإنما وجب تقديم موضوعه. أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز، إذ به . أي بالموضوع . تتمايز العلوم في أنفسها. وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية. ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة، وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة، اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الأوائل، فسموا الأحوال والأعراض[٢] الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقاً أو من جهة واحدة، أو بأشياء متناسبة تناسباً معتداً به، سواء كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً، ودونوه على حدة. وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعاً لذلك العلم، لأن موضوعات مسائله راجعة إليه. فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال

---

(١) المعتزلة: من أشهر الفرق الإسلامية، وهي تعتمد على العقل بالدرجة الأولى في فهم الأدلة الشرعية، وأصول الإسلام. ومؤسس الفرقة: هو واصل بن عطاء توفي سنة ١٣١ هـ، ومن أشهر أعلامها عمر بن عبيد، والعلاف، والنظام والجاحظ. من أهم تعاليمهما: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) قال حسن جلبي: فسموا الأعراض والأحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة: لأن العلم ليس هو الأعراض والأحوال بل هو المسائل المشتملة عليها.

متشاركة في موضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر. فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها، وسلكت الأواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم. وهو أمر استحساني، إذ لا مانع عقلاً من أن تُعد كل مسألة علماً برأسه، وتفرد بالتعليم، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد، سواء كانت متناسبة من وجه آخر أو لا علماً واحداً. وتفرد بالتدوين. واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع. والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفاً للعلم. وأما إن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف، كما في تعريف الكلام أن جعل تعريفاً لمعلومه. وهو . أي موضوع الكلام . المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً. وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية، كإثبات القدم، والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام. وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد، كتركب الأجسام من الجواهر الفردة[1]، وجواز الخلاء، وكانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما، في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته.

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال. فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية، تعلق به إثباتها تعلقاً قريباً. وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها، تعلق به إثباتها تعلقاً بعيداً.

وللبعد مراتب متفاوتة. وقد يقال: المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً. فالأولى أن يقال: المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية، أو وسيلة إليها. لا يقال: إن أريد بالمعلوم مفهومه، فأكثر محمولات المسائل أخص منه. فلا يكون عرضاً ذاتياً له. وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده، كان أعم منه. فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه،

(١) قال الشيخ عبد الحكيم: وقوله «كتركب الجسم من الجواهر الفردة» حيث يحتاج إليها في صحة إعادة الأجسام فإن المحققين على أن الإعادة بجميع الأجزاء المتفرقة على ما تدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: **﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾** - سورة البقرة آية رقم ٢٦٠.

ما لم يقيد بما يجعله مساوياً له كما حقق في موضعه، لأنّا نقول: قد حقق هناك أيضاً أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه. نعم يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية، وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية.

وقيل: هو . أي موضوع الكلام . ذات الله تعالى. والقائل بذلك هو القاضي الأرموي[1]. إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية. أعني عن صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله، إما في الدنيا كحدوث العالم . أي إحداثه . وإما في الآخرة كالحشر للأجساد. وعن أحكامه فيهما، كبعث الرسول ونصب الإمام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم لا؟ والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا؟ ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه. وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام. وفيه نظر من وجهين:

الأول: أنه قد يبحث فيه . أي في الكلام . عن غيرها. أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى، كالجواهر والأعراض[2] . أي أحوالهما لا من حيث هي مستندة إليه تعالى، حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية. وذلك مثل قولهم: الجوهران لا يتداخلان، والأعراض لا تنتقل. لا يقال ذلك البحث إنما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية، لا على أنه من مسائله. فلا يلزم أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه. لأنّا نقول: ليس ذلك البحث من الأمور البيّنة بذاتها حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان. فلا بد من بيانه في علم. فإن بيِّن في هذا

---

(١) هو محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء سراج الدين الأرموي عالم بالأصول والمنطق من الشافعية أصله من أرمية من بلاد أذربيجان قرأ بالموصل وسكن دمشق وتوفي بمدينة قونية عام ٦٨٢ هـ له تصانيف منها مطالع الأنوار في المنطق، والتحصيل من المحصول في الأصول، ولطائف الحكمة، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح الوجيز للغزالي.
راجع الطبقات الكبرى ٥: ١٥٥ وكشف الظنون ٢٦١ ومعجم المطبوعات ١: ٤٢٧ وهدية العارفين ٢: ٤٠٦.

(٢) سبق الحديث عن الأعراض في كلمة وافية فيما سبق.

العلم، فهو من مسائله. فوجب أن يكون راجعاً إلى أحوال موضوعه. وليس كذلك كما عرفت. ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى، فتكون مسألة من جهة، ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي، أو في علم آخر. أي وإن بيّن في علم آخر. كان ثمة علم أعلى منه. أي من علم الكلام تبين فيه مباديه. شرعي. إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي. وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي. وإنه. أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام. باطل اتفاقاً.

ولقائل أن يقول: إن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى. فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام، أو احتياجه في مباديه إلى علم غير شرعي. فإن سلم بطلان الثاني، فقد لا يسلم بطلان الأول، إلا أن يقال: ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده.

الثاني: أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده. وذلك لأن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، ولا شك أنه متوقف على وجوده، فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبيناً فيه. وإلا لزم توقفه على نفسه. واعترض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه. وأما إثباته فلا محذور فيه أصلاً. وأجيب بأن الوجود المطلق[1] مشترك بين الموجودات بأسرها. فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيء منها. وأما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعاً. وربما يقال: لما امتاز الوجود عما عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه، لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن، فيطلب إثباته مع إثباتها في علم واحد. فيلزم إذا كان

---

(١) الوجود المطلق: هو الكون وهو مفرد: ليس له جنس ولا فصل يشمل جميع الموجودات اتفاقاً فيشترك بين الواجب وغيره، بخلاف الماهية لأن في شمولها لجميع الموجودات خلافاً فإن عند البعض ليس للواجب ماهية غير موجودة، بل هو موجود بوجود هو عين ذاته كما هو رأي المحققين من الصوفية والحكماء، أو مقتضى ذاته بحيث يمتنع انفكاكهما كما هو رأي المتكلمين.

موضوع الكلام ذاته تعالى إما كون إثبات الصانع بيناً بذاته، فلا يحتاج إلى بيان أصلاً، أو كونه مبيناً في علم أعلى، سواء كان شرعياً أو لا. فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعاً دون الأدنى، لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره دون العكس.

والقسمان ـ يعني كون إثباته تعالى بيناً بذاته، وكونه مبيناً في علم أعلى من الكلام ـ باطلان. أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يشك فيه. وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الآنية[1] في الكلام مبيناً في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم إلى الواجب وغيره، وهو مردود بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا. وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي، بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضاً. فإن قلت: المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال آنيته. قلت: ـ هي بينة بذاتها غير محتاجة إلى بيان كآنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي. ولا نعني بآنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجاباً، فتدبر. وقيل: هو ـ أي موضوع الكلام ـ الموجود بما هو موجود. أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء. والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام.

ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً، باعتبار، وهو أن البحث ههنا ـ أي في الكلام ـ على قانون

---

(١) الآنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني. زعم أبو البقاء أنه مشتق من (أن) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد، والقوة في الوجود.
قال: ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الآنية على واجب الوجود لذاته لكونه أكمل الموجودات.
وزعم بعض المحدثين: أن الآنية لفظ معرب عن كلمة (أين) اليونانية التي معناها(كان) أو (وجد) واختلفوا في ضبط هذه الكلمة فقرأها بعضهم آنية كما في تعريفات الجرجاني وهو خطأ لأن الآنية نسبة إلى الآن وقرأها بعضهم أنية نسبة إلى «أن» المخففة وضبطها آخرون بالأيية والأينية وهذا كله خطأ لأن الأينية نسبة إلى الأين والأييية نسبة إلى أي ونعتقد أن اشتقاق هذا اللفظ من (إن) لا يمنع أن يكون بينه وبين (أين) اليونانية تشابه.
راجع كليات أبي البقاء وتعريفات الجرجاني والمعجم الفلسفي.

الإسلام بخلاف البحث في الإلهي، فإنه على قانون عقولهم، وافق الإسلام أو خالفه. وفيه أيضاً . كالقول الأول . نظر من وجهين:

الأول: أنه قد يبحث فيه . أي في الكلام . عن أحوال المعدوم والحال، وعن أحوال أمور، لا باعتبار أنها موجودة في الخارج. أي يبحث فيه عن أحوال لأمور لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج، سواء كانت موجودة فيه أم لا، كالنظر والدليل[١]، فيقال مثلاً: النظر الصحيح يفيد العلم أم لا؟ والدليل وجه دلالته كذا، وينقسم إلى كذا. فإن هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج. وأما الوجود في الذهن، فهم . أي المتكلمون . لا يقولون به حتى يقال: النظر والدليل. وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية، فيندرج تحت الموجود بما هو موجود. ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث أنها موجودة مطلقاً فلا إشكال.

الثاني: قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية؟ إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً. فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط. ورد عليه ما أشار إليه بقوله: وبهذا القدر . أي بكون المسائل حقة على قانون الإسلام . لا يتميز العلم . أي علم الكلام . عما ليس علم الكلام. كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك. أي كون مسائله حقة على قانون الإسلام، مع أن هذا الزعم منه باطل قطعاً، لأن المخطئ من أرباب علم الكلام، ومسائله من مسائل الكلام، كما أشير إليه بقوله: وإن كفر ذلك المخطئ، كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسماً دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام، المتسترين بالبلكفة[٢]، أو بدع

---

(١) الدليل: المرشد إلى المطلوب يذكر ويراد به الدال، ومنه يا دليل المتحيرين أي هاديهم إلى ما تزول به حيرتهم، ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه سمي الدخان دليلاً على النار. ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول حسياً كان أو شرعياً قطعياً كان أو غير قطعي، حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس، وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة.

(٢) مأخوذ من بلا كيفية أي المستترين بنفي الكيفية حيث يقولون إنه تعالى مستوٍ على العرش لا كاستوائنا له وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا.

كالمعتزلة. وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنّة، وما ينسب إليهما، فيتناول الكل.

ولقائل أن يقول: إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيداً للموضوع، لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات. وهو باطل لما مر. وإن جعلت قيداً له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم.

المقصد الثالث: فائدته

وإنما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه دفعاً للعبث. فإن الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلاً، لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً، وذلك لظهوره لم يتعرض له. وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته، أمكنه الشروع فيه، إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده، بل ما هو فائدته. وربما لم تكن موافقة لغرضه، فيعد سعيه في تحصيله عبثاً عرفاً. وليزداد . عطف على دفعاً. رغبة فيه إذا كان ذلك العلم مهماً للطالب بسبب فائدته التي عرفها، فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة، وهي . أي فائدة علم الكلام . أمور:

الأول: بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية، وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان،

﴿**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾[1]. خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعاً لمنزلتهم، كأنه قال: وخصوصاً هؤلاء الأعلام منكم.

الثاني: بالنظر إلى تكميل الغير، وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم. فإن هذا

---

(١) سورة المجادلة، آية رقم ١١.

الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند، ربما جرّه إلى الإذعان والاسترشاد، فيكون نافعاً له ومكملاً إياه.

الثالث: بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ قواعد الدين، وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابع: بالنظر إلى فروعه، وهو أن تُبنى عليه العلوم الشرعية. أي يبنى عليه ما عداه منها. فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم، قادر، مكلف، مرسل للرسل، منزل للكتب، لم يتصور علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله. فكلها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه. فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس. وإذا سئل عما هو فيه، لم يقدر على برهان ولا قياس، بخلاف المستنبطين لها، فإنهم كانوا عالمين بحقيقته، وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا، كما في علم الفقه بعينه.

الخامس: بالنظر إلى الشخص في قوته العملية، وهو صحة النية بإخلاصهم في الأعمال، وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال. إذ بها ـ أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد ـ يرجى قبول العمل، وترتب الثواب عليه. وغاية ذلك كله ـ أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة، وتنتهي إليها هي ـ الفوز بسعادة الدارين. فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات.

المقصد الرابع: مرتبته

المتن:

ليعرف قدره فيوفي حقه من الجد.

قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة.

وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها، فهو أشرف العلوم.

الشـــرح:

أي شرفه[١]، وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه ليعرف قدره، ورتبته فيما بين العلوم، فيوفى حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه إذا عرفت هذا، فنقول: قد علمت أن موضوعه . أي موضوع الكلام وهو المعلوم . أعم الأمور وأعلاها، فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله. ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف، كان العلم به أشرف، مع أن موضوعه مقيد بحيثية تنبىء عن شرفه أيضاً. وغايته . أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة . أشرف الغايات وأجداها نفعاً. ودلائله يقينية يحكم بها . أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها . صريح العقل بلا شائبة من الوهم[٢]. وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل. وهي، أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة، إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعاً، بخلاف دلائل العلم الإلهي. فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم، لا من صرائحها. فلا وثوق بها أصلاً. وهذه الأمور المذكورة في شرف علم الكلام . أعني معلومه وغايته . هي جهات شرف العلم، لا تعدوها. أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها. وأما كون مسائل العلم أقوم، فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها. فهو - فالكلام - إذاً شرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف.

---

(١) قال الشيخ عبد الحكيم: فسر المرتبة بالشرف، لأن المبين فيما بعد جهات الشرف، وإن كان معناه المشهور بيان مرتد به فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤوس الثمانية مغايراً للشرف.

(٢) الوهم: من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء كتصور بعض المعاني الرياضية، واختراع الأشخاص، والمواقف الخيالية ويطلق اصطلاح الوهم التمثيلي على تصور فرضية صالحة لتمثيل قانون إحدى الظواهر من غير أن يكون استعمال هذه الفرضية مشروطاً بمطابقتها للواقع الموضوعي.
والتوهم: «قسم من الإدراك، وهو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات».
راجع تعريفات الجرجاني.

المقصد الخامس: مسائله

المتن:

التي هي المقاصد، وهي كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها، وهو العلم الأعلى فليست له مبادٍ تبين في علم آخر، بل مباديه إما بينة بنفسها أو بينة فيه، فهي مسائل له، ومبادٍ لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فمنه تستمد العلوم، وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق.

الشرح:

بدون كلمة «في». وهو المناسب لما تقدم وما تأخر، والموجود في كثير من النسخ في مسائله. وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه، ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبهاً موجباً لمزيد استبصاره في طلبها. وإنما قال: «التي هي المقاصد»[1] لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه، وهي حقيقته. ومبادٍ إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد. وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة إليها. وأما عدّ موضوعه جزءاً ثالثاً منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادئ التصوّرية، وكونه موضوعاً له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا. وآنيته ـ أعني وجوده ـ من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولاً موضوعة، كما صرح به ابن سينا في «برهان الشفاء» وهي ـ أي مسائل الكلام ـ كل حكم نظري جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية

---

(١) القصد: إتيان الشيء، تقول قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى، وقصدت قصده: نحوت نحوه.
وقصدت: العود قصداً كسرته، والقاصد: القريب، يقال بينها وبين الماء ليلة قاصدة.
والقصد: العدل: قال الشاعر:
على الحكم المتأتي يوماً إذا قضى قضيته أن لا يجوز ويقصد

المطلوبة في العلم. وأما أطرافه فمن المبادئ التصوّريّة. ووصف الحكم بكونه نظرياً بناء على الغالب. وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية، فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لميتها. وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً إلى مآل معناه كأنه قال: وهي الأحكام النظرية لمعلوم هو . أي ذلك الحكم النظري . من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها، سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً. وهو . أي الكلام . العلم الأعلى الذي إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها. وفيه تثبت[١] موضوعاتها أو حيثياتها. فليست له مبادٍ تبين في علم آخر، سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي. وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوّة والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها، أو باعتبار صورها. وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا[٢]، فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه ليس له مبادٍ في علم آخر. بل مباديه إما بينة بنفسها، مستغنية عن البيان بالكلية، أو مبينة فيه. فهي . أي فتلك المبادئ المبينة فيه . مسائل له من هذه الحيثية، ومبادٍ لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها. أي على المسائل الأخر، لئلا يلزم الدور. ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم والحال، ومباحث النظر والدليل

---

(١) قال الشيخ حسن: علم التفسير والأصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام، وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالأمر والنهي وكونه تعالى آمراً وناهياً مثبت في الكلام.

(٢) قال الشيخ حسن: «وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة» فيه بحث لأن هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال: والحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج إليها لتلك العلوم، وليس جزءاً منها بل هي علم على حيالها. وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انتسب إليه.

مسائل كلامية، وتجويز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي، وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترئ عليه إلا فلسفي[١]، أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة. وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية، مما لا يفوه به محصل.

فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها قطعاً، فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب. فمنه . أي من الكلام . تستمد العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها. وليس ينفذ فيه حكم شيء منها. نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر، فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة، ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة، فلا يناسب تسميته خادم العلوم.

المقصد السادس: تسميته

المتن:

إنما سمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه[٢]، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات. ومع الخصم.

---

(١) لفظ فلسفة: مشتق من اليونانية وأصله (فيلا . صوفيا) ومعناه محبة الحكمة ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح والفلسفي: هو المنسوب إلى الفلسفة تقول البرهان الفلسفي، وهو البرهان العقلي المقابل للبرهان الخطابي أو البرهان الجدلي أو السوفسطائي. وإذا أضيف لفظ الفلسفة. إلى الموضوع دل على الدراسة النقدية لمبادئ هذا الموضوع وأصوله: تقول فلسفة العلوم: أي الدراسات النقدية لمبادىء العلوم وأصولها العامة.

(٢) راجع ما كتبناه في مقدمة كتاب (الرد على الجهمية والزنادقة) للإمام أحمد بن حنبل ط: دار اللواء . الرياض.

الشـرح:

وإنما وجب تقديمها، لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه إنما سمي الكلام كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة. يعني أن لهم علماً نافعاً في علومهم، سموه بالمنطق. ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام. إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة. ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها، وربما يسمى رئيسها نظراً إلى نفاذ حكمه فيها. ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة. فلا يسمى إلا رئيساً لها. أو لأن أبوابه عنونت أولاً . أي في كتب المتقدمين . بالكلام في كذا. فبعد تغير العنوان، بقي ذلك الاسم بحاله. أو لأن مسألة الكلام . يعني قدم القرآن وحدوثه . أشهر أجزائه، وسبب أيضاً لتدوينه، حتى كثر فيه . أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث . التناحر . أي التقاتل . والسفك. إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسيين كان على الاعتزال، فقتل جماعة من علماء الأمة طالباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن، فغلب عليه تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه[1]، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات.

---

(١) روي أن المأمون الخليفة العباسي امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك إلى نائبه ببغداد وبالغ بذلك، وقام في هذه البدعة قياماً معتداً به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت إلى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق إلا الإمام أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا إلى المأمون وهو بطرطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة إلى أخيه المعتصم فتتبع أخاه بالبدعة المذكورة، وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه. كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فأطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه القضية مدة خلافة المعتصم . وهي تسعة أعوام تقريبا . ثم انتقلت الخلافة إلى ابنه الواثق فتتبع أباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد ابن نصر الخزاعي بيده لامتناعه عن القول بخلق القرآن.

المرصد الثاني

في تعريف مطلق العلم

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام. وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع فيه. ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولاً. ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانياً، ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثاً. ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعاً. ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامساً. إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد، وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد. وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه، كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر. فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية، وفي أبكار الأفكار[1] تصريح بذلك حيث جعله مشتملاً على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول. الأولى في العلم، وأقسامه. الثانية في النظر، وما يتعلق به. الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية. وفيه ـ أي في العلم المطلق ـ ثلاثة مذاهب:

---

(١) للآمدي: وهو الشيخ أبو الحسن على بن أبي علي بن محمد التغلبي الحنبلي ثم الشافعي المعروف بسيف الدين الآمدي المتوفى بدمشق في صفر سنة إحدى وثلاثين وستمائة، وهو مرتب على ثماني قواعد متضمنة بجميع مسائل الأصول.
١ ـ في العلم.
٢ ـ في النظر.
٣ ـ في الموصل إلى المطلوب.
٤ ـ في انقسام العلوم.
٥ ـ في النبوات.
٦ ـ في المعاد.
٧ ـ في الأسماء.
٨ ـ في الإمامة.

المذهب الأول: أنه ضروري. أي تصور ماهيته بالكنه. واختاره الإمام الرازي لوجهين:

الوجه الأول: أن علم كل أحد بوجوده ـ أي بأنه موجود ـ ضروري. أي حاصل له بلا اكتساب ونظر. وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده. والعلم المطلق جزء منه، لأن المطلق ذاتي للمقيد. والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل. فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة، كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه. والسابق على الضروري أولى أن يكون ضرورياً. فالعلم المطلق ضروري، وهو المطلوب. والجواب عنه أن الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده. فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر. وهو ـ أي حصول ذلك العلم الجزئي ـ غير تصوره، وغير مستلزم له. إذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة، ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا، بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها. فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له. وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً، فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً، فضلاً عن أن يكون تصوره ضرورياً. ويجوز أن يجاب عنه أيضاً بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتياً لما تحته، وكان شيء من أفراده متصوراً بالكنه بديهة. وكلاهما ممنوعان. لا يقال: نحن لا نقتصر على ما ذكر، بل نقول: إن كل واحد يعلم بالضرورة أنه موجود، ويعلم أيضاً كذلك أنه يعلم بذلك. والعلم أحد تصوري هذا التصديق. وهو بديهي أيضاً، فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهياً. فإن قلت في جواب هذا التقرير[1]: لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصورية، ولا بداهة شيء منهما.

---

(١) خصه بهذا التقرير وإن صح كونه جواباً على التقرير الأول لأنه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه، لأنا نقول الخ، وإنما صح كونه جواباً عن التقرير الأول لأنه وقع فيه العلم الخاص، أعني العلم بكونه موجوداً موضوعاً، وحكم عليه بأنه ضروري ليمكن أن يقال لا يلزم من كون العلم بأنه موجود ضرورياً بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعاً لأنه تصديق ضروري، ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر.

فإن التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر. فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية. فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلاً.

قلت في رد هذا الجواب: إن المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم، ولا في شيء من أطرافه. إذ لا تخلو عنه البله والصبيان، الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور. والنزاع في التسمية . بأن التصديق إنما هو الحكم وحده[١]، وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه، فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال، وإن كانت تصوراته نظرية. وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم. وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته . لا يجدي طائلاً في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه مستغنٍ عن النظر مطلقاً، ثم شرع في جواب لا يقال بقوله. لأنّا نقول: يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما. ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه[٢] كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بأنه شاغل لحيّز معين، مع الجهل بحقيقته، هل هو إنسان أو حجر، بل ومع الجهل بحقيقة الحيّز والشغل، بل نحكم بأن الواجب تعالى إما نفس أو لا، وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار أمر عام عارض لهما ككونه صانعاً للعالم، وكونها مدبرة للبدن مثلاً. فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهياً، ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة.

الوجه الثاني: أن العلم لو كان كسبياً معروفاً، فإما أن يتعرف بنفسه . وهو باطل قطعاً . أو بغيره. وهو أيضاً باطل. لأن غير العلم إنما يعلمَ بالعلم.

---

(١) والتصديق: ترجيح أحد طرفي الخبر وهما الوقوع واللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا، فإن كان هذا الترجيح مع نفي احتمال الطرف الآخر بتاً فهو اليقين، وإن كان مع وجود الاحتمال ضعفاً فهو (الظن).

(٢) كنه الشيء نهايته يقال أعرفه كنه المعرفة. وقولهم لا يكتنهه الوصف بمعنى لا يبلغ كنهه. كلام مولد.

فلو علم العلم بغيره، لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ. وهذا الوجه على تقدير صحته حجّة على من يقول: إنه . أي مطلق العلم . معلوم، بحسب حقيقته. لكن لا بالضرورة. فإنه إذا لم يسلم كونه معلوماً كذلك، اتجه أن يقال: لا يلزم من امتناع كونه مكتسباً أن يكون ضرورياً لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعاً.

والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به. لا بتصور حقيقة العلم المطلق. فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة، وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق. والذي نحاول أن نعلمه . أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير . بغير العلم تصور حقيقة العلم. فلا دور. إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفاً على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير، وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضاً. فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها. وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور حقيقته. فلا دور. وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن. وبين تصوره، وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما. ففي الشبهة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس، كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضاً. وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة. وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير. ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن. وهذا معنى تصورها. فقد توقف كل منهما على الآخر. وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين:

أحدهما: أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها، وليس تصورها[1]. ولا مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها.

(١) المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلي أعني العلم الحصولي لأنه المتنازع فيه=

والثاني: أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها، وهذا هو تصورها، لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها، وهو المطلوب بتعريفها اضمحلّت الشبهتان بالكلية.

المذهب الثاني: وبه قال إمام الحرمين[1] والغزالي، أنه ليس ضرورياً، بل هو نظري، ولكن يعسر تحديده. وربما نصراً بالدليل الثاني. إنما قال ربما لأن النصرة به تخييلية. ألا يرى أنه إن تمّ، دلّ على امتناع التحديد دون عسره، وإن لم يتمّ، لم يدلّ على شيء. قالا: وطريق معرفته القسمة والمثال. أما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات، فنقول مثلاً: الاعتقاد إما جازم، أو غير جازم. والجازم إما مطابق، أو غير مطابق. والمطابق إما ثابت أو غير ثابت. فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت، وهو العلم بمعنى اليقين. وقد تميز عن الظن بالجزم، وعن الجهل المركب بالمطابقة، وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك. وأما المثال، فكان يقال: العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة. أو يقال: هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين. وهذا القول بعيد، فإنهما ـ أي القسمة والمثال ـ إن أفادا تميزاً لماهية العلم عما عداها صلحاً معرفاً وحدًّا لها. إذ لا يعني[2] ههنا بتحديدها سوى تعريفها. وإلا لم يحصل بهما معرفة لماهية

= بالضرورة والنظرية، فإطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من أن تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره.

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي ولد في جوين من نواحي نيسابور عام ٤١٩ هـ ورحل إلى بغدادفمكة حيث جاور أربع سنين وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس. له مصنفات كثيرة، منها غياث الأمم، والعقيدة النظامية والبرهان في أصول الفقه، والشامل في أصول الدين. توفي عام ٤٧٨ هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٢٨٧.
والسبكي ٣: ٢٤٩.
ومفتاح السعادة١: ٤٤٠.

(٢) على صيغة الغائب أي لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره أن طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب أن يقول: فطريق معرفته الرسم.

العلم. لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره، لامتناع حصول معرفته بدون تميزه، واعلم أن الإمام الغزالي (رحمه الله تعالى) صرّح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل[1] الذاتيين. فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل في أكثر المدركات الحسية، فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية. ثم قال: إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته. فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي، دون التعريف مطلقاً. وهذا كلام محقق لا بعد فيه. لكنه جارٍ في غير العلم كما اعترف به.

المذهب الثالث: أنه نظري لا يعسر تحديده. وذكر له تعريفات:

الأول: لبعض المعتزلة، أنه اعتقاد الشيء على ما هو به. وهو . أي هذا التعريف . غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق الواقع، فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل. فاندفع دخول التقليد، لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق. أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلاً فيه إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً، فلا يدخل الظن فيه، ويرد عليهم أي على أصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه، فإنه ليس شيئاً اتفاقاً بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها. وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل، فلا نقض به، فأشار إلى رده بقوله: ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل. فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين. ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما

---

(١) للفصل عند المنطقيين معنيان: أحدهما: ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق.
وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلاً فهو داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني: هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان فيه يجاب حين يسأل أي حيوان هو..؟
راجع النجاة ص ١٤.

المستحيل معلوماً بوجه ما ومناقض لكلامه أيضاً. لأن هذا . أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل . حكم على المستحيل بأنه لا يعلم، فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوماً أصلاً، نعم قد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة. فلا يخرج العلم به عن تعريفهم. وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك. أي كونه شيئاً لغة.

الثاني: للقاضي أبي بكر الباقلاني[١] أنه معرفة المعلوم على ما هو به، فيخرج عن حده علم الله سبحانه، مع كونه معترفاً بأن لله علماً، إذ لا يسمى علمه تعالى معرفة إجماعاً لا اصطلاحاً ولا لغة. وأيضاً ففيه دور، إذ المعلوم مشتق من العلم، فلا يعرف إلا بعد معرفته. لأن المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة. وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة إليه. إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك. لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة.

الثالث: للشيخ أبي الحسن الأشعري[٢]. فقال تارة: بالقياس إلى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالماً. أو هو الذي يوجب لمن قام

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر أبو بكر: قاض من كبار علماء الكلام انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة عام ٣٣٨ هـ. وسكن بغداد وتوفي بها عام ٤٠٣ هـ كان جيد الاستنباط سريع الجواب. من كتبه: إعجاز القرآن، والإنصاف، ومناقب الأئمة ودقائق الكلام والملل والنحل وهداية المرشدين، والبيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة. وكشف أسرار الباطنية.
راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨١.
وتاريخ بغداد ٥: ٣٧٩ ودائرة المعارف الإسلامية ٣: ٢٩٤.

(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمينَ المجتهدين، ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم توفي في بغداد عام ٣٢٤ هـ من كتبه: الرد على المجسمة، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة، ومقالات الملحدين. وغير ذلك كثير.
راجع طبقات الشافعية ٢: ٢٤٥.
والمقريزي ٢: ٣٥٩ وابن خلكان ١: ٣٢٦ والبداية والنهاية ١١: ١٨٧.

به اسم العالم. .ومؤدى العبارتين واحد. وفيه دور ظاهر لأخذ العالم في تعريف العلم. وقال أخرى: بالقياس إلى متعلق العلم إدراك المعلوم على ما هو به. وفيه الدور، لأخذ المعلوم في الحد. وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم، لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول. والمجاز[١] لا يستعمل في الحدود. فإن أجيب باشتهاره في معنى العلم، قلنا: لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه، لأن المعنى المجازي هو العلم نفسه. فكأنه قيل: هو علم المعلوم. وفيه الزيادة المذكورة. يعني أن قوله على ما هو به زائد، فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك.

الرابع: لابن فورك[٢] ما يصح ممن قام به إتقان الفعل. أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل. فإن أراد ما يستقل بالصحة، فهو باطل قطعاً. وإن أراد ما له، دخل فيها. فتدخل القدرة في الحد، ويخرج عنه علمنا، إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأينا. فإن أفعالنا ليست بإيجادنا. وقد أورد عليه بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده علم أحدنا بنفسه وبالباري تعالى، وبالمستحيل. فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتقانه به.

(١) المجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما كتسمية الشجاع أسداً (تعريفات الجرجاني) وقيل المجاز ما جاوز وتعدى عن محله الموضوع له إلى غيره لمناسبة بينهما، وأنواع المجاز كثيرة منها: المجاز المرسل، والاستعارة، والمجاز العقلي والمجاز اللغوي، والمجاز المركب.
وفي الفلسفة العربية أمثلة كثيرة من هذه المجازات تسمى بالحكايات أو القصص مثل رسالة الطير، وقصة سلامان وأبسال، ورسالة القضاء والقدر لابن سينا، ورسالة الطير للغزالي وغيرها.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى فيها مدرسة وتوفي على مقربة منها عام ٤٠٦ هـ. وفي النجوم الزاهرة قتله محمود بن سبكتكين بالسم لقوله: كان رسول الله ﷺ . رسولاً في حياته فقط. له كتب كثيرة. قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومعاني القرآن قريباً من المئة منها: مشكل الحديث وغريبه.
راجع طبقات السبكي ٣: ٥٢ . ٥٦ وتبين كذب المفتري ٢٣٢ والنجوم الزاهرة ٤: ٣٤٠ ووفيات الأعيان ١: ٤٨٢.

وإنما يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه. وإما لو أراد ما يصح به الإتقان في الجملة، وإن لم يكن مصححاً بحسب شخصه، فلا ورود لهذا عليه. ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة، نحو تبين المعلوم على ما هو به، وفيه الزيادة المذكورة والدور. وأن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء، فيخرج عنه علمه تعالى، أو إثباته أي إثبات المعلوم على ما هو به، وفيه الزيادة والدور. وأنه يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتاً له، وهو محال. وأيضاً الإثبات يطلق على الإيجاد، وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لإرادة شيء منهما. وقد يطلق على العلم تجوزاً، فيلزم تعريف الشيء بنفسه. أو الثقة بأنه ـ أي المعلول ـ على ما هو به. وفيه الزيادة والدور. وأنه يوجب كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به. وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً.

الخامس: للإمام الرازي: إنه اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل. وإنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضرورياً. ولا غبار عليه، غير أنه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد. ولا يخفى وروده أيضاً على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة. مع أنه علم يقال مثلاً في الأعراض. علمت معنى المثلث وفي الجواهر، علمت حقيقة الإنسان، أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية. والثاني من الماهيات الموجودة.

السادس: للحكماء أنه حصول صورة الشيء كلياً كان أو جزئياً، موجوداً، أو معدوماً في العقل، أي عنده، ليتناول إدراك الجزئيات. ويقال بعبارة ظاهرة: الاختصاص بالكليات[1] هو تمثل ماهية المدرَك (بفتح الراء) في نفس المدرِك (بكسرها). وهو ـ أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية ـ مبني على الوجود الذهني. وسنبحث عنه. أي عن الوجود الذهني، وكون

---

(١) القضية الكلية في المنطق: هي القضية التي تستغرق موضوعها لأن الحكم فيها واقع على جميع أفراد الموضوع في حالة الإيجاب ومسلوب عنها في حالة السلب.
والكليات الخمس: هي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.
ومسألة الكليات في تاريخ الفلسفة مسألة عويصة وهي السؤال عن الكليات هل هي موجودة في العقل أم خارج العقل، فالوجودية أي الواقعية تقول إن للكليات وجوداً خارج العقل، والتصورية تقول: إنها موجودة في العقل، والإسمية تقول: إنها أسماء لا غير.

العلم عندهم عبارة عنه. وهذا ـ أي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب .. والتقليد، بل الشك والوهم أيضاً. وتسميتها علماً أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع. إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع. كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به، وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم. وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة. ولا مشاحة. أي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح. بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب.

السابع: وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره، وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني أنه صفة ـ أي أمر قائم بغيره ـ توجب تلك الصفة لمحلها. وهو موصوفها تمييزاً خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة، وغير النفسانية كالسواد مثلاً. فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان. وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض. وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم، وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدركاتها عما عداها. أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزهما عما سواها بين المعاني. أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة، فيخرج به إدراكات هذه الحواس، فإنها توجب تمييزاً في الأمور العينية كما سيصرح به، لا يحتمل النقيض. أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز. وبهذا القيد خرج الظن[1] والشك

---

(١) الظن: علم يحصل من مجرد أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد الوهم، ومتى قوي أو تصور بصورة القوي استعجل معه أن المثقلة وأن المخففة منها، ومتى ضعف استعمل معه أن المختصة بالمعدوم من القوم والعقل: وجمع الظن ظنون وأظانين وفي الأحاديث القدسية «أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني» وقال: «لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله. قال الشاعر:

أحسنت ظنك بالأيام إذ حسنت ... ولم تخف سوء ما يأتي به القدر
وسالمتك الليالي فاغتررت بها ... وعند صفو الليالي يحدث الكدر

والوهم. فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء. وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه. وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز. فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم، لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له، لا للصفة. ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة، والتمييز. وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض. وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني، وهو ظاهر. والتصور أيضاً إذ لا نقيض له، لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما. ولا تمانع بين التصورات. فإن مفهومي الإنسان واللا إنسان مثلاً لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء. وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقاً وكذباً. وكذا قولنا: حيوان ناطق، وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً، وارتفاعها سلباً. أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين إليهما، بعد رعاية شروط التناقض فيهما، وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب أو بمعنى العدول مجاز على التأويل. لا يقال: فعلى هذا جميع التصورات علم، مع أن بعضها غير مطابق، لأنّا نقول: لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً، فإنّا إذا رأينا من بعيد شبحاً هو حجر مثلاً، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان. فتلك الصورة صورة للإنسان، وعلم تصوري به. والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً، ممكناً كان أم ممتنعاً. وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات، فلا إشكال.

وأورد على الحد المختار العلوم العادية، وهي العلوم المستندة إلى العادة، كعلمنا مثلاً بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى، لم ينقلب الآن ذهباً. فإنها تحتمل النقيض، فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود. وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة. فنقول مثلاً في المثال المذكور: إن

شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال. وإذا قيل: إنها متخالفة الماهية وما يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب. قلنا: نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلاً حجر، مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه، وأوجد بدله ذهباً.

والجواب أن يقال: احتمال العاديات للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيضاً واقعاً بدلها، لم يلزم منه. أي من ذلك النقيض محال لذاته، لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها. والممكن[1] لا يستلزم بشيء من طرفيه محالاً لذاته، غير احتمال متعلق التميز الواقع فيه. أي في العلم العادي للنقيض. وذلك لأن الاحتمال الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه. والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن. أو في المآل، كما في الجهل المركب، والتقليد، ومنشأه ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم، أو لعدم المطابقة، أو لعدم استناده إلى موجب. وهذا الاحتمال الثاني المغاير للأول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف. وهو الذي ورد عليه النفي فيه، وأنه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة إلى الحس. وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيء منهما. والمعاني خصت بالأمور العقلية كلية كانت أم جزئية، إذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمس، فيخرج عن حد العلم إدراك الحواس الظاهرة، لأنه يفيد تمييزاً في الأمور العينية. ومن يرى ـ كالشيخ الأشعري ـ أنه ـ

(١) الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة، ويقابله الممتنع والضروري.
قال ابن سينا: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه». راجع النجاة ص ٣٦٦.

أي إدراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم، كما سيأتي، يطرح هذا القيد، فيقول صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض. ومنهم من يزيد قيداً في الحد المختار، ويقول بين المعاني الكلية. وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد، أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود، وجريانه فيها، وشموله أياها، فهو محمول على معناه اللغوي(١)، دون الاصطلاحي. إذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات، كالعلم بآلامنا ولذاتنا. وهذا المختار إنما هو حد للعلم عند من يقول: العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم. ومن قال: إنه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل النقيض. واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف، ويتناول المفرد والمركب، والكلي والجزئي. والتجلي هو الانكشاف التام(٢). فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب، واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، فليس فيه انكشاف تام، وانشراح تنحل به العقدة.

---

(١) الحد في اللغة: الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر. يقال: حددت كذا جعلت له حداً يميزه. وحد الدار ما تتميز به عن غيرها، وحد الشيء: الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره، وحد الزاني والخمر، سمي به لكونه مانعاً لمتعاطيه عن معاودة مثله ومانعاً لغيره أن يسلك مسلكه وقوله تعالى: **﴿وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾** أي أحكامه. (سورة التوبة، آية رقم ٩٧).

(٢) قال الشيخ حسن: التجلي هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عناية في التعريف، وذا غير جائز. قلت: لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه، وحمل التعريف على المتبادر مما يجب. نعم يرد أن فيه جهالة لأن تمامه عبارة عن أي شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في التقليد.

المرصد الثالث: في أقسام العلم

وفيه مقاصد

المقصد الأول

أنه، أي العلم، بمعنى الإدراك مطلقاً ليتناول الظنيات أيضاً، أو بالمعنى المفسر بالحد المختار إن خلا عن الحكم، أي إيقاع النسبة أو انتزاعها، فتصور، سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلاً كالإنسان، أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق، أو إنشائية كقولك: اضرب، أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها، كما إذا شككت في زيد قائم، فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور. وإلا، أي وإن لم يخل عن الحكم، فتصديق. والمتبادر من هذه العبارة أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين، لا نفس الحكم، كما هو مذهب الأوائل، ولا المجموع المركب منه، ومن تصورات النسبة وطرفيها، كما اختاره الإمام الرازي. ونحن نقول: إذا جعل الحكم إدراكاً كما يشهد به رجوعك إلى وجدانك، فالصواب أن يقال: العلم إن كان حكماً. أي إدراكاً، لأن النسبة واقعة، أو ليست بواقعة، فهو تصديق. وإلا فهو تصور، فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه. وإن جعل فعلاً كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الإسناد والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع، فالصواب أن يقسم العلم إلى تصور ساذج، وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة. فللعلم حينئذ، وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو نظري منه، ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر. وأما جعل التصديق قسماً من العلم، مع

تركبه من الحكم وغيره، فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو إدراكاً. وهما ـ أي التصور والتصديق ـ نوعان متمايزان بالذات. أي بالماهية. فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر، وشككت فيها، فقد علمت ذينك الأمرين، والنسبة[١] بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم. ثم إذا زال عنك الشك، وحكمت بأحد طرفي النسبة، فقد علمت تلك النسبة نوعاً آخر من العلم ممتازاً عن الأول بحقيقته وجداناً. وباعتبار اللازم المشهور، وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور.

المقصد الثاني

العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى، فإنه قديم، ولا يوصف بضرورة ولا كسب. ينقسم إلى ضروري ومكتسب. فالضروري قال القاضي أبو بكر[٢] في تفسيره: هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد المخلوق إلى الانفكاك عنه سبيلاً، كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. وأورد عليه جواز زواله، أي زوال العلم الضروري بعد حصوله[٣] بأضداده، كالنوم والغفلة، وأورد أيضاً أنه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه، كما يفقد قبل الحس، أي الإحساس والوجدان، وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة، وتوجه العقل. فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق لا دائماً ولا بعد حصوله. ولا يرد على تعريفه ما ورد عليه، إذ عبارته مشعرة بالقدرة. أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية، فإنك إذا قلت: «فلان يجد إلى كذا سبيلاً»، يفهم منه أنه يقدر عليه. وإذا قلت: «لا يجد إليه سبيلاً»، فهم منه أنه لا يقدر عليه. فمراد القاضي أن الانفكاك عن

---

(١) النسبة عند الفلاسفة: إيقاع التعلق بين الشيئين (تعريفات الجرجاني) وهي أحد مفاهيم العقل الأساسية. والنسبة قد تكون نسبة توافق أو تشابه، أو تماثل، أو تعلق والنسبة الثبوتية: ثبوت شيء لشيء كثبوت المحمول للموضوع وهو الإيجاب، والنسبة السلبية: انتفاء شيء عن شيء كانتفاء المحمول عن الموضوع، وهو السلب.

(٢) سبقت الترجمة له قريباً من هذا في هذا الجزء.

(٣) سقط من (ب) بعد حصوله.

العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق. وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده، إذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً، بل ليس بمقدور. فإن قلت: الانفكاك مقدوراً كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف، فالسؤال باقٍ بحاله. قلت: لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقاً، ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور، أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور، فيكون آخر كلامه تفسيراً لأوله. فإن قيل: فكذا النظري بعد حصوله. أي هو أيضاً غير مقدور انفكاكه، إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله، فيدخل في حد الضروري. والفاء في قوله: فكذا للإشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول.

قلنا: لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقاً. والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً. وذلك إنما يوجد في الضروري، وأما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يترك النظر فيه. ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق. فإذا لم يكن تحصيله مقدوراً، لم يكن الانفكاك عنه مقدوراً، وذلك كالمحسوسات[1] بالحواس الظاهرة، فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور لنا، بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي، ومتى حصلت، وكيف حصلت كما سنذكره، بخلاف النظريات، فإنها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا. وكالمحسوسات بالحواس الباطنة، مثل علم الإنسان بلذته وألمه، وكالعلم بالأمور العادية، مثل

---

(١) المحسوس ما يدرك بالحواس ويرادفه الحسي، ويقابله المعقول، وجمعه محسوسات، قال ابن سينا: «المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس، وتنطبع فيها فتدر لها القوة الحاسة» النجاة ٢٦١.
وقال النهانوي: المحسوس هو الحسي: أي المدرك بالحس (الكشاف) وقد يطلق المحسوس على المدرك بالحدس إدراكاً داخلياً لا إدراكاً خارجياً، كما في قول (باسكال).
وقد تكون المحسوسات خاصة بحاسة واحدة كإدراك اللون بحاسة البصر، أو تكون مشتركة بين عدة حواس كإدراك الشكل بالبصر واللمس.

علمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة، والبحار غير غائرة. وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها. ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. والبديهي ما يثبته مجرد العقل. أي يثبته بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً، فهو أخص من الضروري. وقد يطلق مرادفاً له. والكسبي يقابل الضروري، فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة. وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح. هذه عبارة القاضي.

قال الآمدي[(١)]: معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات، وأضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد، مع أنه لا يحصل إلا معه. ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم، إذ ليس إيجاب النظر للعلم مذهبنا، بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا. ولم نقل أيضاً ما يحصل عقيبه، إذ يدخل في الحد حينئذ بعض الضروريات. أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح، كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة، والفرح والغم، ونحو ذلك. فمن يرى أن الكسب[(٢)] لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدوراً سواه. فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة. وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج. ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى أن طريقه مقدور. فهو - أي النظري - عنده الكسبي. وتعريفاً هما متلازمان. فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح. وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا. ومن

(١) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن، سيف الدين الآمدي أصولي باحث ولد عام ٥٥١ وتعلم في بغداد والشام وانتقل إلى القاهرة فدرس فيها واشتهر. توفي عام ٦٢١ هـ. من كتبه أبكار الأفكار في علم الكلام، ولباب الألباب.
راجع ابن خلكان ١: ٣٢٩ والسبكي ٥: ١٢٩.

(٢) الكسب عند الأشاعرة: عبارة عن تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور قالوا: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا، وإن لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي، لكنه - أي النظري - يلازمه، أي الكسبي عادة بالإتفاق من الفريقين.

المقصد الثالث

إن كلاً من التصور والتصديق[1] بعضه ضروري بالوجدان فإن كل عاقل يجد من نفسه أن بعض تصوراته، وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه، ولا نظر فيه. وإذ لولاه. أي لولا أن بعضاً من كل منهما ضروري، لزم الدور أو التسلسل، إذ حينئذ يكون كل واحد من التصور. وكذا كل واحد من التصديق نظرياً. فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما، كان ذلك التحصيل مستنداً إلى تصور أو تصديق آخر هو أيضاً نظري مستند إلى غيره من التصورات أو التصديقات. فإما أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى. وهما يمنعان الاكتساب، لأنهما باطلان ممتنعان كما سيأتي، فما يتوقف عليهما كان باطلاً ممتنعاً، وحينئذ يلزم أن لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلاً لنا، وهو باطل قطعاً. لا يقال: إذا فرض أن الكل نظري، فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل، وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلاً لنا، أيضاً نظري على ذلك التقدير. وحينئذ يمتنع إثباته، لأن إثباته إنما يكون بنظري آخر، فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه. والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته، لأن كونه تاماً كذلك يستلزم المحال المذكور، ولأنا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الأمر، بل هو معلوم لنا في نفس الأمر، فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع. أعني كون تلك

---

(١) العلم عند الفلاسفة القدماء إما تصور فقط: وهو حصول صورة الشيء في العقل، وإما تصور معه حكم، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ويقال لهذا التصور المصحوب بالحكم تصديق.
والتصور يكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ.
راجع شرح القطب على الشمسية ص ٦، والنجاة لابن سينا ص ٣، ٤.

القضايا معلومة في نفس الأمر. والحق أن هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات. أي اعترف بأن تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر، وزعم أنها كسبية على ذلك التقدير، ولا تكون معلومة عليه، فكيف يجوز التمسك بها في إبطاله، إذ حينئذ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها، وهي واقعة في الواقع. فإن جامعها ذلك التقدير، فلا كلام، وإن لم يجامعها، كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الأمر، وهو المطلوب، لا على من يجحدها مطلقاً، أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير، وفي نفس الأمر أيضاً، فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعاً لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية، إذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع. وقد يقال: أراد أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصورية وتصديقية، إلا أنها بأسرها كسبية. وذلك لأنا إذا أثبتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبياً، لزم أن يكون بعض كل منهما ضرورياً. وأما من يجحد المعلومات، ولا يعترف بشيء منها، فله أن يقول: امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول. وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني، على أن تصور العلم ضروري. وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية أيضاً. فإن كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح[1]، والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظر وكسب.

المقصد الرابع

في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة، وهي، أي تلك المذاهب بتأويل الطرائق أربع:

---

(١) الروح بمعنى اللطيفة التي فيها مدد الحياة قال تعالى ﴿**ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي**﴾ (سورة الإسراء، آية ٨٥). والروح عنصر من عناصر العالم العلوي تتصل بمدد رباني إلى العالم السفلي، وعلى حسب درجة الحيوانات وتفاوت الحالات التي لهم تتصل بهم.
راجع بصائر ذوي التمييز ج ٣ ص ١٠٦.

المذهب الأول: أن الكل ضروري، وبه[١] قال ناس من أصحابنا، وهو قول الإمام الرازي، وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا، إذ لا تأثير لها عندنا. وهؤلاء فرقتان: فرقة تسلم توقفه. أي توقف بعض من الكل، أو توقف العلم على النظر، فيكون النزاع معهم في مجرد[٢] التسمية بلا مخالفة معنوية، لأنا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه. لكنّا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسباً، ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة.

قال الإمام الرازي في المحصل: العلوم كلها ضرورية، لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم، ولو على أبعد الوجوه، لم يكن علماً. وإذا كانت كذلك، كانت بأسرها ضرورية. وقال ناقده: أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر. وقد سمى كل اليقينيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري.

وفرقة تمنع ذلك. أي توقفه على النظر. وهؤلاء إن أرادوا بعدم توقفه أنه ـ أي العلم ـ لا يتوقف على النظر وجوباً، إذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك، بل يتوقف عليه عادة، أو أرادوا به أن العلم الحاصل بعد النظر غير واقع به ـ أي بالنظر ـ أو غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير، بل بخلق الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة، فهو مذهب[٣] أهل الحق من الأشاعرة. وأحترز بذلك عما اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد. وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين، فإنهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعض).

(٢) سقط من (ب) لفظ (في مجرد).

(٣) المذهب: الطريقة، والمعتقد الذي تذهب إليه، والمذهب عند الفلاسفة مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتماسكة.

والمذهب أعم من النظرية، ويغلب على أصحاب المذاهب أن يرجعوا نظرياتهم وآرائهم إلى عدد محدود من المبادئ من غير أن يطابقوا بينها وبين شروط الواقع مطابقة تامة.

مولداً. وإن أرادوا بعدم توقفه عليه أنه لا يتوقف عليه أصلاً. أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كالعاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها.

المذهب الثاني: في هذه المسألة أن التصور لا يكتسب بالنظر، بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصلاً بلا اكتساب ونظر، بخلاف التصديق فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب. وبه قال الإمام الرازي، واختاره في كتبه لوجهين:

أحدهما: أن المطلوب التصوري إما مشعور به مطلقاً فلا يطلب لحصوله، بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة. أو لا يكون مشعوراً به أصلاً. فلا يطلب أيضاً، لأن المغفول عنه بالكلية، وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة أيضاً.

وأجيب عن هذا الوجه، بأن الحصر، أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه، أو غير مشعور به أصلاً، ممنوع لجواز أن يكون معلوماً، ومشعوراً به من وجه دون وجه آخر. ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه، فعاد الإمام وقال: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً، فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل، وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية.

والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال: لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً، أي من جميع الوجوه، فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته بكنهه، ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته. وهذا الوجه المجهول ليس كذلك، بل قد يصور شيء مما يصدق عليه، وهو الوجه المعلوم. فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها. والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه، سواء كان ذاتياً أو عرضياً له[1]، كما يعلم الروح مثلاً بأنها شيء به

(١) سقط من (ب) لفظ (له).

الحياة والحس والحركة، وأن لها حقيقة مخصوصة هذه الأمور المذكورة صفاته، فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها، لنتصور بكنهها أو بوجه أتم[١] مما ذكر، وإن لم يبلغ الكنه، ومنهم من أثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين، أي الوجه المعلوم والوجه المجهول، أمراً ثالثاً هو المطلوب، يقومان ـ أي الوجهان ـ به. وهذا القيد، أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت. وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً. وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً، إلا أن يراد به الحمل. ولا حاجة في دفع هذه الشبهة إليه. أي إلى إثبات الأمر الثالث، لأنها قد اندفعت بما حققناه، مع أن إثباته مخالف للواقع. وذلك لأنّا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره، فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم، أي نفسه وعينه مجهولاً، وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله. وهذا معنى قولنا: المجهول هو الذات، أي ذات المطلوب وعينه. ولا بد هناك أيضاً من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوماً لنا ليصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه. فهذا هو المراد بقولنا: المعلوم بعض اعتبارات الذات، أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول. ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين.

فإن قلت: قد يطلب مفهوم[٢] الإنسان من حيث هو هو. وقد يطلب وجه من وجوهه. وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه.

---

(١) في (ب) أشمل بدلاً من (أتم).

(٢) المفهوم ما يمكن تصوره، وهو عند المنطقيين، ما حصل في العقل سواء أحصل فيه بالقوة، أم بالفعل.
وفي كليات أبي البقاء: المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللفظ أولاً، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ.
والمفهوم عند الأصوليين: خلاف المنطوق، وهو ما دل عليه اللفظ، وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، فمفهوم الموافقة هو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة، ومفهوم المخالفة: هو ما يفهم منه بطريق الالتزام، وقيل: هو أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق.
راجع تعريفات الجرجاني.

فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب، ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه.

قلت: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول، وهو ذات المطلوب، فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول، وبعض اعتباراته المعلوم. واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاماً للإمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال، حيث قال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه، والوجهان متغايران. والوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد، ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي، فإنه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه، والمجهول من وجه يغاير الوجهين، فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين، بل الشيء الذي له ذانك الوجهان. ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقد تنزيل الأفكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها، فاكتفى بالوجهين.

وقال بعض المتأخرين، هو المولى شرف الدين المراغي[1]: إن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقسماً من منفصلة ذات جزءين، وهو من حمليتين. هكذا المطلوب التصوري إما مشعور به، وإما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير مشعور به يمتنع طلبه. فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه. ولا شك أن هذا الإنتاج إنما يصح إذا صدقت الحمليتان معاً، لكن قولنا: كل مشعور به يمتنع طلبه، وكل غير

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن الحسين، أبو الفتح شرف الدين القرشي المراغي من سلالة عثمان بن عفان فقيه عارف بالحديث أصله من القاهرة ومولده في المدينة عام ٧٧٥ هـ ووفاته بمكة عام ٨٥٩ هـ له تصانيف منها الشرع المروي في شرح منهاج النووي، وتلخيص أبي الفتح لمقاصد الفتح اختصر به فتح الباري لابن حجر في نحو أربع مجلدات.

راجع البدر الطالع ٢: ١٤٦ والضوء اللامع ٧: ١٦٢.

مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق، إذ العكس[1] المستوي لعكس نقيض كل منهما ينافي الآخر. فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه، فهو غير مشعور به. وهذا العكس ينعكس بالمستوي... إلى قولنا: بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه. وهذا أخص من نقيض الثاني، فينافيه. وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض... إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به، وينعكس هذا العكس بالمستوي... إلى قولنا: بعض المشعور به لا يمتنع طلبه، وهو أخص من نقيض الأول، فينافيه أيضاً.

وإذا كان لازم كل منهما منافياً للآخر، لم يتصور اجتماعهما صدقاً. فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة. فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان. وأجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى. أي نحن نستدل هكذا التصور إما تصور مشعور به، وإما تصور غير مشعور به. وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه. وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه. وحينئذ تنعكس الحملية الأولى بعكس النقيض... إلى قولنا: كل ما لا يمتنع طلبه، فهو ليس تصوراً مشعوراً به، وينعكس هذا العكس بالمستوى... إلى قولنا: بعض ما ليس تصوراً مشعوراً به لا يمتنع طلبه. وهذا لا ينافي الحملية الثانية، لأن موضوعه أعم من موضوعها.

ألا ترى أن ما ليس تصوراً مشعوراً به، جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً، وأن يكون تصوراً غير مشعوراً به. وقس على ذلك حال الحملية الثانية. فإن العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا: بعض ما ليس تصوراً غير مشعور به لا يمتنع طلبه، وموضوعه أعم من موضوع الحملية الأولى، فلا منافاة بينهما.

---

(١) العكس: استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله.
والعكس المستوي: أو التام كما في الكلية السالبة، والجزئية السالبة فإن كل واحدة منهما تنعكس مثل نفسها فإن قلنا لا شيء من (آ) (ب) صدق قولك لا شيء من (ب) (آ) وكذلك إذا قلت بعض (آ) (ب) صدق بعض (ب) (آ).

الوجه الثاني: من متمسكي الإمام في امتناع كسبية التصور أن يقال: الماهية، أي المفهوم التصوري إن عرفت وحصلت بالكسب والنظر فإما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه. والأقسام بأسرها باطلة. أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها، لأن معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة[1] المعرف الموصل إليه. وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة. وأما الثاني فلأن جميع الأجزاء نفسها، فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها، لأنه تعريف للشيء بنفسه. والبعض من أجزاء الماهية إن عرفها وإنها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف ذلك البعض نفسه، وقد أبطل، والخارج ـ أي وعرف الجزء الخارج هو منه ـ وسيبطل. وهذان المحذوران إنما يلزمان معاً إذا كان ذلك البعض معرفاً لكنه الماهية، وهو ممنوع. فالأولى أن يقال: والبعض إن عرفها فلا بد أن يعرف جزءاً منها، فذلك الجزء إما نفسه، فيكون معرفاً لنفسه، وإما غيره فيلزم التعريف بالخارج، لأن كل جزء خارج عما يقابله من الأجزاء.

وأمّا الثالث فلأن الخارج لا يعرف الماهية إلا إذا كان شاملاً لأفرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزاً لها عن جميع ما سواها. والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها، وأنه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج إياها. وتوقف تعريفه إياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها، وتصور ما عداها مفصلاً، وأنه محال لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلاً. وأجاب عنه بعض المتأخرين.

---

(١) المعرفة: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم، ويقال فلان يعرف الله، ولا يقال يعلم الله متعدياً إلى مفعول واحد. والمعرفة فعلها يقع على مفعول واحد تقول عرفت الديار وعرفت زيداً. قال تعالى: ﴿**فعرفهم وهم له منكرون**﴾ (سورة يوسف، آية ٥٨) وفعل العلم يقتضي مفعولين: كقوله تعالى: ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات**﴾ سورة الممتحنة، آية ١٠ والمعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله فتقول عرفت أباك وعلمته صالحاً، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة كقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾ (سورة محمد آية ١٩)، فالمعرفة تصور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه فالمعرفة نسبة التصور والعلم: نسبة التصديق.
راجع بصائر ذوي التمييز ج ٤ ص ٥٠.

يعني صاحب نقد المحصل بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها، إذ كل واحد من أجزائها مقدم عليها بالذات. فكذا الكل يكون مقدماً عليها، فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه، فجاز تعريفها بجميع أجزائها.

قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة: الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها. أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء، وإذ ليست تلك الأجزاء تمامها. فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها، فلا تكون جميع الأجزاء جميعاً. هذا خلف، أو دونها. أي ويكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها، فلا تكون أجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها، وإلا ظهر في العبارة أن يقال: لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية، فإما أن يكون داخلاً فيها، فلا يكون جميعاً، أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء. وقلنا في دفعه بطريق المناقضة: لا يلزم من تقدم كل من الأجزاء على الماهية تقدم الكل عليها. فإن الكل المجموعي، وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام. فإن كل إنسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم. وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم. بل نقول: كل واحد من الأجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءاً لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله: وإلا ـ أي وإن لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه ـ تقدم الكل، أي كل الأجزاء، على نفسه، لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه. ويمكن أن يجعل هذا نقضاً إجمالياً كما لا يخفى. فإن أراد هذا المجيب بجميع الأجزاء جميعها مطلقاً بحيث يتناول المادية والصورية[1] معاً، فدفع جوابه ما قدمناه. وإن أراد به الأجزاء المادية فقط، لم يكن ما أراده، أعني الأجزاء المادية وحدها، جميعاً،

---

(١) الفلاسفة: يرون أن للفكر مادة وصورة، أما مادته فهي الحدود التي يتألف منها، وأما صورته فهي العلاقات الموجودة بين هذه الحدود. مثال ذلك إذا قلنا في قياس من الشكل الأول والضرب الأول: كل زئبق معدن، وكل معدن صلب فكل زئبق صلب كانت مادة هذا القياس مؤلفة من العلاقة الموجودة بين هذه الحدود الثلاثة وهي علاقة صورية إذا وضعت لزم عن مقدماتها بذاتها لا بالعرض نتيجة ضرورية.

حقيقة، بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني. ولا كافية في معرفة كنه الماهية. فلا يكون التعريف بها حداً تاماً. والكلام فيه.

وقال غيره، وهو القاضي الأرموي، بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء. ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء، وإن كانت نفس الماهية بالذات، إلا أنهما يتغايران بالاعتبار، فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة، فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء. وقد يتعلق تصور واحد بجمع الأجزاء، فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلاً هو المعرف الموصل إلى التصور الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالاً، وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه. ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو أنّا إذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معاً مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية، والوجدان يكذبه، فلذلك قال: والحق أن الأجزاء إذا استحضرت في الذهن مرتبة، مقيداً بعضها ببعض، حتى حصلت صورها فيه مجتمعة، فهي، فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة، الماهية، يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه، بل عينها كما ستعرفه، لا أن ثمة مجموعاً من التصورات يوجب، ذلك المجموع، حصول شيء آخر، في الذهن، هو الماهية. أي تصورها. وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً[(١)]. فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت إحداهما بالأخرى، صارتا معاً مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً، ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً. وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزءين، ومتحد معهما بالذات، ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها. فالمعرف للماهية مجموع[(٢)] أمور كل واحد منها متقدم على الماهية، وله مدخل في تعريفها. وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قصداً).

(٢) ليس في (ب) لفظ (مجموع).

الذي هو جميع تلك الأمور وترتيبها. وما أحسن ما قيل: حدست تصورات مجموع تصورات محدود. وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في في الخارج. فإنها متقومة بجميع الأجزاء، بمعنى أنه ما من جزء من الأجزاء الخارجة إلا وله مدخل في التقويم، والكل ـ أي جميع الأجزاء مجتمعاً ـ هو الماهية بعينها، لا أنها تترتب عليه. أي على جميع الأجزاء. فكما أن جميع الأجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية، واجتماعها فيه ليس جزءاً منها، بل خارجاً عنها لازم لها كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية، واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها. وكما أن كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج، كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية مقوم لها، متقدم عليها في الذهن. ولما كان جواب القاضي محتملاً لهذا المعنى أيضاً، لم يرد عليه جزماً، بل أشار بقوله والحق إلى أشعاره بما ليس حقاً. وستراه ـ أي الإمام الرازي ـ يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغيير ما، فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً: إن كانت أجزاؤه وجودات، ساوى الجزء كله في تمام الماهية. وإن كانت غير وجودات، فإن لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد، كان الوجود محض ما ليس بوجود. وإن حصل فذلك الزائد هو الوجود، وتلك الأمور معروضاته لا أجزاؤه. وأنت خبير بأن هذا لو تمّ لدلّ على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً. فالأولى أن لا يقيد التركيب بالخارجي، إلا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة[1] لاستلزامها انتفاء التركيب عن الوجود

---

(١) أصل هذه اللفظة في اليونانية سوفيسما وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق.
والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن عرض لينتج إن الجوهر عرض. وقيل إن القياس المركب من المشبهات الواجبة القبول يسمى قياساً سوفسطائياً وقيل أيضاً: إن السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل ويقصد به خداع الآخرين. أو خداع النفس. فإذا كان القياس كاذباً ولم يكن مصحوباً بهذا القصد لم يكن سفسطة، بل كان مجرد غلط أو انحراف عن المنطق.

مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الأشياء في الخارج. هذا. أي هذا كما ذكرناه، أو نختار أنه، أي تعريف الماهية، ببعض الأجزاء، وقد يكون ذلك البعض غنياً عن التعريف بأن يكون تصوره ضرورياً، أو يكون معرفاً بغيره إن كان تصوره نظرياً. وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه، فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً، لا يقال: لا بد أن يعرف شيئاً من أجزائها. وذلك إما نفسه أو غيره، فيلزم أحد المحذورين كما مر، لأنّا نقول: معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها. وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها. ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج، وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه. ومن التزم ما ذكرتموه، اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه.

فإن قلت: إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم، عاد الإشكال بحذافيره إلى تعريفه به.

قلت: ويعود إليه أيضاً الجواب برمته، أو نختار أنه أي تعريف الماهية بالخارج عنها، ويجب في تعريفه إياها الاختصاص، فإن الخارج إذا كان لازماً لها مختصاً بها، وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره إلى تصورها صلح أن يكون معرفاً لها، بلا لزوم محذور، لا العلم به، فإنه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة، وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال. وإن سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج، فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما، لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها، فلا دور، ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له. أي مجملاً، لا على تصور ما عداها مفصلاً. وإنه ـ أي تصور ما عداها باعتبار شامل ـ ممكن كاختصاص ـ أي كعلمنا باختصاص ـ الجسم بحيّز معين، دون ما عداه من الأحياز التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالاً باعتبار شامل لها.

فإن قيل: الأمور الداخلة. أي الأمور التي كل واحد منها داخل في

الماهية. وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام[1] والناقص معاً، لأن الشبهة عامة فيهما، كما أن جوابها المذكور بتناولهما أيضاً، أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية. فالماهية معلومة معها. فلا تعرف الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل. وإلا امتنع التعريف بها. أما إذا لم تكن حاصلة، فلا يتصور التعريف بها قطعاً. وأما إذا لم يكن حصولها ضرورياً، بل كسبياً فلاحتياجها حينئذ إلى معرف آخر، وينقل الكلام إليه. فإما أن يتسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري. وأما إذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر.

قلنا في الجواب عن هذه الشبهة: المستلزم للعلم بالماهية حضورها معاً مرتبة. وأنه، أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب، بالكسب. وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة، وإما اكتساباً منتهياً إلى الضرورة، لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر. فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت، حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها. وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها. وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها، ورتب بعضه مع بعض، فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك، وقس على هذه الأمور الخارجة المتعددة.

فإن قلت: هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة.

قلت: من جوز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا

---

(١) الحد في اللغة: المنع والفصل بين الشيئين ومنتهى كل شيء حده، والحد أيضاً تأديب المذنب وجمعه حدود، ومنه أقمت عليه الحد. والحد أيضاً النهاية التي ينتهي إليها تمام المعنى وما يوصل إليه التصور المطلوب، وحد الشيء الوصف المحيط بمعناه المميز له من غيره.
والحد في اصطلاح الفلاسفة هو القول الدال على ماهية الشيء وهو تعريف كامل أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.
وينقسم الحد إلى تام وناقص: فالتام: هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق. والناقص: هو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناقص.

تكون ملحوظة قصداً. فإذا استحضرت ولوحظت قصداً، أفادت العلم بالماهية، وإن كان ذلك نادراً جداً.

المذهب الثالث: في هذه المسألة: أن ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري.

قيل: هذا مذهب الجاحظ[(١)] ومن تابعه. ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً كما ذهب إليه الأشاعرة، أو عقلاً كما ذهب إليه المعتزلة. فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها. ولا شيء من غير المقدور كذلك، أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية، لم تكن واجبة. هذا خلف.

احتج لهذا المذهب بأنه أي بأن ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلاً بالضرورة، بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر، كان العبد مكلفاً بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية. وأنه ـ أي التكليف بتحصيله ـ تكليف الغافل، لأن من لا يعلم هذه الأمور المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات، لا يعلم التكليف قطعاً، لا بهذه الأمور ولا بغيرها، وإذا لم يكن التكليف أصلاً، كان غافلاً، وتكليف الغافل لا يجوز إجماعاً.

والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً من لا يفهم الخطاب أصلاً كالصبي والمجنون، أو يفهم ذلك ولكن لم يقل له: إنك مكلف، كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً. فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه

---

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء أبو عثمان الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب ورئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده عام ١٦٣ ووفاته ٢٥٥ هـ بالبصرة فلج في آخر عمره وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب على صدره قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه له تصانيف كثيرة منها: الحيوان، والبيان والتبيين، وسحر البيان، والتاج، ويسمى أخلاق الملوك، والمحاسن والأضداد، وصياغة الكلام، والأصنام وغير ذلك كثير.
راجع إرشاد الأريب ٦: ٥٦ . ٨٠ والوفيات ١: ٣٨٨ وأمراء البيان ٣١١ . ٤٨٧ وتاريخ بغداد ١٢: ٢١٢ ولسان الميزان ١: ٣٥٥.

عليه. فلا تكليف على الأول اتفاقاً، ولا على الثاني عندنا. لا من لا يعلم أنه مكلف مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً، فإنه غافل عن التصديق بالتكليف، لا عن تصوره. وذلك لا يمنع من تكليفه. وإلا لم يكن الكفار مكلفين، إذ ليسوا مصدقين بالتكليف. ولأن عطف على ما تقدم بحسب المعنى، كأنه قيل: ليس التصديق بالتكليف شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلفين. ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه. فإن العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه. فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به، لزم الدور.

المذهب الرابع: في هذه المسألة: أن الكل نظري، سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم. وهو مذهب بعض الجهمية[١] التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية.

ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً، ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً.

واحتجوا على مذهبهم بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه، وما من علم تصوري أو تصديقي إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط، كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها. فيكون الكل غير ضروري، وهو المراد بالنظري.

والجواب أن الضروري المقابل للنظري قد تخلو عنه النفس. أما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط، كالتوجه والإحساس وغيرهما، أو استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري، فلفقده، أي فقد ذلك الموقوف

---

(١) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان وزعم أيضاً أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر: هو الجهل به فقط وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأفعال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى. الخ.
راجع الفرق بين الفرق ٢١١ والتبصير: ٦٢ والملل والنحل ١: ٨٦.

عليه من الشرط والاستعداد. وأما عندنا ـ يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء ـ فإذ قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حيناً، ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم، أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة، فيكون ضرورياً غير مقدور، إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً ولا بواسطة.

المرصد الرابع:

في إثبات العلوم الضرورية

أي بيان ثبوتها وتحققها، والرد على منكريها، ولا بد لنا من ذلك، إذ إليها المنتهى، فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها، وهي المبادئ، الأولى، ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات، وهي التي نجدها إما بنفوسنا، أو بآلاتنا الباطنة، كعلمنا بوجود ذواتنا، وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا، وجوعنا، وشبعنا. وإنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة، أي غير معلومة الاشتراك يقيناً، فلا تقوم حجة على الغير. فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه، وإلى الحسيات أراد بها ما للحس مدخل فيها، فيتناول التجربيات والمتواترات، وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات[1] والمشاهدات، والبديهيات، أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس. فهذان القسمان، أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم، وهما يقومان حجة على الغير. أما البديهيات فعلى الإطلاق، وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها. أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر

(١) الحدس في اللغة: الظن، والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمور، والنظر الخفي، والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير، قال ابن سينا: الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول (النجاة ص ١٣٧) وقال الجرجاني: الحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب.

والحدس عند ديكارت: هو الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية. وقال: أنا لا أقصد بالحدس شهادة الجواس المتغيرة ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه.

راجع القواعد لهداية العقل القاعدة ٣ .

أو حدس، أو مشاهدة، والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معاً، وردهما معاً، وقبول إحديهما دون الأخرى.

الفرقة الأولى: المعترفون بهما، وهم الأكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية، وسائر المطالب اليقينية.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، أي دون البديهيات وهذا القدح ينسب إلى أفلاطون[١] وأرسطو وبطليموس وجالينوس[٢]. صرّح بهذه النسبة الإمام الرازي. ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً، أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله: ولعلهم أرادوا بقولهم: إن الحسيات غير يقينية، أي جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس، بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إليه، أي إلى الحس، فتضطره، أي تُلجئ تلك الأمور العقل إلى الجزم بما جزم به من الحسيات، لا نعلم ما هي، أي ما تلك الأمور المنضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم، ومتى حصلت لنا، وكيف حصلت، فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية. وهذا حق لا شبهة فيه. وإلا، أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل، فإليها ـ أي إلى الحسيات ـ تنتهي علومهم، فيكون القدح الحقيقي فيها قدحاً في علومهم التي يفتخرون بها. وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة، فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاء. وإنما قلنا بانتهاء علومهم إليها. لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة

---

(١) هو أشهر فلاسفة اليونانيين الأقدمين ولد في جزيرة (أجين) سنة ٣٣٠ ق. م وتوفي سنة ٢٤٧ ق. م عرف سقراط فمال إلى الفلسفة ووقف حياته عليها راجع دائرة معارف القرن العشرين ١:٤١٨

(٢) هو جالينوس الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس من أرض اليونان. إمام الأطباء في عصره ورئيس الطبيعيين في وقته ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة، وعلم البرهان وقد ضم جالينوس أسماء تآليفه فهرستاً يشتمل على عدة أوراق. قال أبو الحسن كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة وبعد بقراط بنحو ستمائة سنة، وبعد الإسكندر بنحو خمسمائة سنة ونيف.
راجع كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٨٥ وما بعدها.

بمعاونة الحس. وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو[١]، كالعلم بالسماء والعالم، وبالكون والفساد، وبالآثار العلوية، وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذة من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطليموس[٢] مبني على الإحساس، وأحكام المحسوسات، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات. هذا وقد صرّحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات.

قالوا: لو اعتبر حكم الحس، فأما في الكليات، أي في القضايا الكلية، أو في الجزئيات، أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية. وكلاهما باطل.

أما الأول: وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار، وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال. ولو فرض إدراكه إياها بأسرها، فليس له تعلقٌ قطعاً بأفرادها الماضية والمستقبلة، فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها، سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا: «النار حارة» ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة فقط، بل عليها وعلى جميع الأفراد المتوهمة

---

(١) هو أشهر فلاسفة اليونان الأقدمين، دعاه الفلاسفة بأمير الفلسفة، وهو مع هذا أكبر عقل ظهر في السابقين ولد في إسطاغيرا من مقدونيا سنة ٣٢٢ ق م تعاطى في بدايته صناعة الطب طلباً للعيش وألف فيه كتاباً إسمه الصحة والمرض ثم رحل إلى أثينا في عصر ازدهار الفلسفة، وكان شيخها أفلاطون فالتحق به نحواً من عشرين سنة ثم اعتزله فجأة. يلقب أرسطو بالمعلم الأول . الخ.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ١: ١٦٤ وما بعدها.

(٢) بطليموس: من أشهر الفلكيين الأقدمين يوناني الأصل ولد بمصر في القرن الثاني بعد الميلاد وهو واضع النظرية التي مؤداها أن الأرض مركز العالم والشمس وجميع الأجرام دائرة حولها فراجت هذه النظرية في العقول حتى ظهر الفلكي البولوني كوبرنيك الشهير فبين فساد نظرية بطليموس وقرر أن الشمس مركز مجموعة قائمة بذاتها ويدور حولها كواكب كثيرة.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ٢: ٢٣٨ والملل والنحل للشهر ستاني.

الوجود في الخارج أيضاً. ولا شك أنه لا تعلق للحس بها ـ أي بالأفراد المتوهمة ـ البتة. فكيف يعطي حكماً متناولاً إياها. والحاصل أن الحكم لا يعطي حكماً كلياً أصلاً، لا حقيقياً ولا خارجياً. فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعاً.

وأما الثاني: وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات، فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً، وإذا كان كذلك، فحكمه في أي جزئي كان في كل معرض الغلط[1]، فلا يكون مقبولاً معتبراً. وإنما قلنا: «يغلط كثيراً» لوجوه:

الوجه الأول: أنَّا نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة هذا إذا لم تكن بعيدة جداً. والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها، والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً، فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئها إياها، فيدركهما معاً جملة واحدة، ويحسبها ناراً. وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر. وإذا كانت بعيدة جداً، كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها. وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة. وسببه أن رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة، وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها. ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة. فإن فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً

(١) الغلط: هو الخطأ والضلال: تقول غلط في الأمر، لم يعرف وجه الصواب فيه، وإذا وقع الغلط في الاستدلال سمي ذلك الاستدلال استدلالاً زائفاً أو كاذباً، وهو مرادف للمغالطة (أي السفسطة) والفرق بين الغلط والمغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم، على حين أن الغلط لا يتضمن ذلك. وأغلاط الاستدلال النفسية أو المتعالية عند (كانت) هي الاستدلالات الجدلية التي يزعم بعض الفلاسفة أنهم يستطيعون أن يبرهنوا بها على وجود النفس من حيث أنها جوهر بسيط قائم بذاته.

ما يلي الرائي رقيقاً كالهواء، وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا هذا. فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ، ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى، مع كون المرئي شيئاً واحداً، فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى. والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين، فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة. وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة، فإن المقدار الواحد إذا جعل وتراً لزاويتين مستقيمتي الأضلاع، فالزاوية التي ضلعها أقصر، كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول.

وبالعكس، أي وترى الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة. وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض، فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة، وبعد ذلك[1] ينمحي أثره فلا يرى أصلاً. وترى الواحد كثيراً كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين. وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين، ثم تتباعدان، وتتصل كل واحدة منها بواحدة من العينين. فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين، وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما، فيرى واحداً. فإذا انحرفتا، أو انحرفت إحداهما، امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من محاذاتين، فيرى لذلك اثنين، أو نظرنا إلى الماء عند طلوعه، وكونه قريباً من الأفق فإنا نراه على التقديرين قمرين. أما على التقدير الأول فلما مر. وأما على الثاني فلأن الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء، وينعكس من سطح الماء إليه أيضاً، فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ، ومرة في الماء بالشعاع المنعكس. وكالأحول أي الذي يقصد الحول تكلفاً. فإنه يرى الواحد اثنين، بسبب وقوع الانحراف في

---

(١) في (ب) وبعدها بدلاً من (وبعد ذلك).

العصبتين، أو في إحديهما، وأما الأحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين، وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب. وبالعكس. أي ويرى الكثير واحداً، كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بألوان مختلفة، فإنها إذا دارت سريعة جداً رؤيت تلك الألوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها. والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولاً إلى الحس المشترك، ثم إلى الخيال[1]. فإذا أدرك البصر مثلاً لونًا وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر، كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند إدراك اللون الثاني. ووصول أثره إليه، فيمتزج الأثران هناك، فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين، ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر. وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً، لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض. فلذلك رأتها ممتزجة، ونرى المعدوم موجوداً كالسراب.

قيل: هذا من اشتباه الشيء بمثله. فإن السراب ليس معدوماً مطلقاً، بل هو الشيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء، فيحسب لذلك ماءً. وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج أصلاً، وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه، إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهه، وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال. وكالخط لنزول القطرة فإن القطرة إذا نزلت سريعاً، يرى هناك خط مستقيم، ولا وجود له قطعاً. والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة. فإنها إذا

---

(١) الخيال والخيالة بمعنى، وأصله الصورة المجردة، كالصورة المتصورة في المنام وفي المرآة، وفي القلب بعيد غيبوبة المرئي قال البحتري:

ولست بنازل إلا ألمت ... برحلي أو خيالتها الكذوب

ثم يستعمل في صورة كل أمر متصور، وفي كل شخص دقيق يجري مجرى الخيال.
والتخييل: تصوير خيال الشيء في النفس. قال الشاعر:

إنني بالخيال انتزع الرقة ... من قسوة الزمان المرير
ما حقائق الكون إلا لمحات ... الخيال والتفكير
قبل أن تشرق النجوم على ... الكون أضاءت بذهن رب قدير

أديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار، ولا وجود لها بلا شبهة. والسبب في هذين أن البصر إذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع، وأداها إلى الحس المشترك، ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك، اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول، فيرى كما مر ممتداً، إما على الاستقامة، أو الاستدارة. وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً، كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة، فيرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة. ونرى المتحرك ساكناً، وبالعكس، أي ونرى الساكن متحركاً كالظل يرى ساكناً، وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذياً لذلك الشيء، حكمت النفس بالحركة. فإذا كانت المسافة في غاية القلة، لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين، وحكمت بالسكون، وهو متحرك أبداً لأن الشمس متحركة دائماً، إما ارتفاعاً أو انحطاطاً.فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً. فإن قيل: الظل[1] مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض، فلا يكون متحركاً. قلنا: المقصود أنه يرى على حالة واحدة. ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن إحداهما قطعاً، وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة، ويرى الشط الساكن متحركاً. وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين، ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في

---

(١) الظل: أعم من الفيء فإنه يقال: ظل الليل، وظل الجنة ويقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس ظل، ولا يقال الفيء إلا لما زال عنه الشمس، وقيل الظل يكون بالغداة، والفيء يكون بالعشي، والجمع ظلال: ويعبر عن العز والمنعة بالظل قال تعالى: **﴿إن المتقين في ظلال وعيون﴾** سورة المرسلات آية ٤١ ، وقد يطلق الفيء ويراد به الظل وبالعكس قال الشاعر:

وما دنياك إلا مثل فيء ... أظلك ثم آذن بالزوال

وقال آخر:

إنما الدنيا كظل زائل ... أو كضيف بات ليلاً فارتحل

وقيل: مثل الدنيا مثل الظل: إن طلبته تباعد، وإن تركته تتابع. وفي الحديث: ما مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب قال في ظل شجرة في يوم حار، ثم راح وتركها.

نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً. ونرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى خلافها، كالقمر نراه سائراً إلى الغيم حين يسير الغيم إليه. فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبداً. فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه، ونظرنا إليه، نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم. فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضاً، كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا، فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريباً من القمر، ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة، فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم، فيتخيل أن القمر بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة. وإذا تحركنا إلى جهة، رأيناه - أي القمر - متحركاً إليها إن كان هناك غيم رقيق. وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم، ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا، فيتخيل أن القمر تحرك إلى تلك الجهة، وقطع قطعة من ذلك الغيم، وإن تحرك القمر إلى خلافها كما إذا كان حركتنا نحو المشرق، فإن القمر متحرك نحو المغرب. ونرى الشجر المستقيم على الشط منتكساً في الماء، وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما تنعكس إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك. فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء، انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي، وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه. وهكذا. وإذا كان الشجر على طرف الرائي، كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر. ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك، ستر عنك رأس الشجر[١] في الصورة الأولى، وقاعدتها في الصورة الثانية، فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه، ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب، حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر. ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس[٢] لتعودها في رؤية

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كما).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كله).

المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة، فتسحب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء. ولا نفوذ هناك. إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر، فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء، لكون الشعاع المنعكس إليه أطول. وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب، فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء، وترى الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجاً، بحسب اختلاف شكل المرآة إذا فرض المرآة كنصف قالب إسطوانة مستديرة. فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه، يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طوله قليل العرض. وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه، فيرى طوله بحاله، والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خطٍ منحنٍ مساوٍ لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير[1] كونه مستقيماً، فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه. وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لعرض الوجه، انعكس الأمر، فيرى الوجه عريضاً بقدر عرضه، قليل الطول لما عرفته. وإن نظر إليها بحيث يكون طولها مودياً في محاذاة الوجه، يرى الوجه معوجاً، وأحد طرفيه أطول من الآخر، لأن الانعكاس حينئذ من[2] خطٍ بعضه مستقيم، وبعضه منحنٍ. بل نقول: إذا كانت المرآة مقعرة، يرى وسط الوجه غائراً، وإذا كانت محدبة يرى ثالثاً. وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية.

الوجه الثاني: وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض أن الحس لا يميز بين الأمثال، فربما جزم بالاستمرار، أي بكون شيء موجوداً مستمراً عند تواردها. أي توارد الأمثال، كما تقوله أهل السنّة في الألوان من أنها لا تبقى آنين، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر، وكما يقوله النظام[3] في الأجسام

---

(١) سقط من (ب) جملة (على تقدير).

(٢) لا يوجد في (ب) لفظ (من).

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة: تبحر في علوم=

من أنها أيضاً غير باقية، بل متجددة آناً فآناً، مع أن الحس يحكم بخلافه. وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة، وفي ماء الفوارة. فقام الاحتمال ـ أي احتمال غلط الحس ـ في الكل، أي في جميع أحكام الجزئيات. هذا والسبب في غلطه عند توارد الأمثال أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته، لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره، فيتخيل الرائي أن هناك أمراً واحداً مستمراً.

الوجه الثالث: وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض، النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً. وكذا المبرسم ـ أي صاحب البرسام[1] ـ قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها، ويصيح خوفاً منها، فجاز في غيرهما مثله، أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط، إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة، وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه. والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة، فتسلط على القوى، فتركب صوراً خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة، فتدركها النفس وتشاهدها، وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك. لا

= الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبة إليه وقد ألفت كتب للرد عليه وفيها تكفير له وتضليل وفي لسان الميزان أنه متهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً بليغاً توفي عام ٢٣١ هـ.
راجع تاريخ بغداد ٦: ٩٧، وأمالي المرتضى ١: ١٣٢ واللباب ٣: ٢٣٠ وخطط المقريزي ١: ٣٤٦.

(١) البرسام: بالكسر: علة معروفة، وقد بُرسِم الرجل على ما لم يُسَمَّ فاعله فهو (مُبَرْسَم) وفي التهذيب (البرسام) بالفتح والإبريسم معرب وفيه ثلاث لغات والعرب تخلط فيما ليس من كلامها.
قال ابن السكيت: هو الأَبْرَيْسم وقال غيره هو الإبريْسَم بكسر الهمزة والراء وفتح السين. وقال: وليس في كلامهم إفعيلل بالكسر ولكن إفْعيلل مثل إهليلج وإبْرِيسم.

يقال ذلك ـ أي غلط النائم والمبرسم ـ بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعاً، فلا يقع فيهما الغلط أصلاً، لأنَّا نقول: انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض. بل لا بد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه. وبيان انتفائها بأسرها، وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها، وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن أحكام الحس مما لو ثبت، فبالنظر الدقيق، إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه، بل حصر أسباب الغلط، وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلاً. وأنه ـ أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ـ ينفي البداهة[1]، أي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها. أعني صحة الأحكام الحسية التي ادعيتم أنها ضرورية. وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة، لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً. والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيدّ، بل لا بد من الأمور الثلاثة.. إلى آخر ما قررناه، ثم اشتغل في الأمثلة المذكورة ببيان أسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها. وأعجب منه ـ أي من العجب الذي أشرنا إليه منع كون الحس حاكماً بناء على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس، أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته. إما الصدق أو الكذب. وذلك إنما هو للعقل، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، بل من شأنه الإحساس فقط، فليس شيء من الأحكام محسوساً في ذاته، نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن

---

(١) البديهة: قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان وجمعها بديهيات كقولنا: الكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها دون توسط شيء آخر، وهي أساس العلم لأن العلم إما بديهي وهو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة، وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان.
وإما نظري: وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور المعاني العلمية والتصديق بقوانين الطبيعة.

العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكماً، بل العقل حاكم بواسطة الحس. وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي، إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته. فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً أصلاً. ونحن نقول: إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه، كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس. وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها، إذ لا شهادة لمتهم، فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضاً، فتصير تلك الشبه منقوضة بها. وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكماً. فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها. قلنا: فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً. وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة، فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط، أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات، لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرّح به ناقد المحصل[1] حيث قال: ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول: العقل الصريح يقتضيه. ثم قال: وأما قوله: «انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم»، قلنا: نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل، لكان الأمر على ما ذكره، لكنّا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل[2]. فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات. فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب، وحصرها وانتفائها، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب، وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي، فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه.

---

(١) علق على كتاب المحصل أحمد بن عثمان بن صبيح الجوزجاني المتوفى سنة ٧٤٤ تعليقه، وكذا عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدايني المعتزلي المتوفى سنة ٦٥٥.

(٢) سبق الحديث عن الدليل في كلمة وافية.

الوجه الرابع: وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة، وليست بمحسوسة حقيقة. أنّا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلاً. فإنّا إذا تأملناه، علمنا أنه مركبٌ من أجزاء شفافة لا لون لها، وهي الأجزاء المائية الرشية. وقولهم: سببه ـ أي سبب أنّا نراه أبيض ـ مداخلة الهواء المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً، وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها إلى بعض، فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض. ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء، وانعكس شعاعها منه إلى الجدار، يرى الجدار كأنه[1] أبيض. فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جداً[2]، تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية من النمط الأول، أي من قبيل بيان أسباب الغلط. وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره. وأظهر منه ـ أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس ـ الزجاج المدقوق دقاً ناعماً، فإنه يرى أبيض، ولا بياض هناك. وإنما كان أظهر لأنه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم. فإن أجزاء صلبة يابسة، ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية، فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل. وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية، فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل. وأظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً، إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق، وشيء منهما غير ملون. أي ليس شيء منهما بملون. وإنما كان أظهر منهما ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها.

والجواب عن شبه هذه الفرقة أن مقتضاه ـ أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ـ أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرده. أي بمجرد الحس والإحساس

---

(١) سقط من (ب) لفظ (كأنه).

(٢) ليس في (ب) لفظ (جداً).

به. أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد. وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه، ونحن نقول به. فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات، ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس، بل لا بد مع ذلك من أمور أُخر توجب الجزم كما مر[1]. فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور، لم يكن من العقل جزم، وكان احتمال الخطأ هناك قائماً، لا أن لا يوثق بجزمه ـ أي بجزم العقل ـ بما جزم به من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور، وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته، وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا: الشمس مضيئة والنار حارة. وكونه محتملاً هو مرفوع عطفاً على أن لا يوثق، أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملاً للغلط، وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه. أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً، إذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال.

الفرقة الثالثة: القادحون في البديهيات فقط. أي لا في الحسيات، فإنهم معترفون بها. قالوا: هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها. وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة[2] خال عن الإدراكات كلها. فإذا استعمل الحواس في الجزئيات، تنبه لمشاركات بينها ومباينات، وانتزع منها صوراً كلية يحكم

---

(١) راجع ما كتبه حجة الإسلام الإمام الغزالي في نقده للحواس في كتابه المنقذ من الضلال. تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود. ط القاهرة . دار التراث.

(٢) الفطرة: هي الجبلة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقه قال تعالى: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ (سورة الروم، الآية ٣٠).
وفي الحديث الشريف: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».
وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً. النجاة ص ٩٦ . ٩٧ وقال: يقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، فالفطرة السليمة إذن هي العقل، وهي عند «ديكارت» استعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل.

على بعضها ببعض إيجاباً أو سلباً إما ببديهة عقله كما في البديهيات، أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات. فلولا إحساسه بالمحسوسات، لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات. ولذلك قيل: من فقد حساً فقد علماً متعلقاً بذلك الحس ابتداء أو بواسطة، كالأكمه فإنه لا يعرف حقائق الألوان، ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها. والعنين فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع، ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات. واعترض بأنه ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال، وليس بأقوى منه. فلا يلزمنا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي أصل لها. ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات، مشروطة بها أنها متفرعة عليها، لازمة لها، كالنتيجة للقياس، حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها، أو من حقيتها حقية لازمها. ولهم في ذلك ـ أعني القدح في البديهيات ـ شبه.

الشبهة الأولى: أجلى البديهيات وأقواها في الجزم قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون. أعني الترديد بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان. وأنه غير يقيني.

أما الأول: وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها فلأن المعترفين بها ـ أي بالبديهيات ـ يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والإثبات. وثلاثة أخرى تتوقف تلك الثلاثة عليه الأول من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا: الكل أعظم من الجزء. وإلا، أي وإن لم يكن أعظم منه، فالجزء الآخر معتبر في الكل لأنه جزء الكل، وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول، إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والإثبات.

الثاني من تلك الثلاثة قولنا: الأشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد متساوية في الكمية. وإلا، أي وإن لم تكن متساوية في الكمية فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها، فيجتمع أيضاً النفي والإثبات.

قيل: وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل[1] والمنفصل، وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً إلى البحث عن الكم المتصل.

الثالث من تلك الثلاث قولنا: الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا، أي وإن لم يكن كما ذكرنا، بل كان في مكانين، لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك. أي كائنين في آن واحد في مكانين، فالجسم الآخر معتبر وجوده، وليس بمعتبر، إذ لم يتميز وجوده عن عدمه، فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً.

وقيل: الأولى أن يقال: لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين، لكان الواحد اثنين، فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً. ولما أمكن أن يقال: إن كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث، وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها. كيف ولو توقفت عليها، لكانت نظرية غير بديهية، أشار إلى الجواب بقوله: وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء، وإن عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها. ألا ترى إلى قولهم: لو لم يكن الكل أعظم من الجزء، لم يكن للجزء الآخر أثر البتة. ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين، لكان مخالفاً لنفسه، فإنه إشارة إلى ما قررناه. وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها. لكن العبرة بالمعنى، لا بالعبارة. وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر، فتأمل. لكن بقي ههنا شيء، وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة. والحجة تجب أن تكون أبين من الدعوى.

---

(١) الكم المتصل: هو الذي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط، فإن كانت جميع أجزائه قارة ومجتمعة في الوجود سمي امتداداً، وإن كانت غير مجتمعة سمي زماناً.
راجع النجاة ص ١٢٦.

قالوا: فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه. ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل.

وأما الثاني: أعني كونه غير يقيني، فلوجوه أربعة:

الوجه الأول: أنه ـ أي هذا التصديق الذي هو قولنا: «الشيء إما أن يكون أو لا يكون» ـ يتوقف على تصور المعدوم[1] الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه، وما يعتبر فيها. وأنه لا يتصور أصلاً. بل تصوره ممتنع قطعاً، فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً، فلا يكون حاصلاً فضلاً عن أن يكون يقينياً. وإنما قلنا: إن تصوره ممتنع، إذ كل متصور متميز، فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك، أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم. وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه، لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي. وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فيكون المعدوم ثابتاً في نفسه، فلا يكون معدوماً، بل ثابتاً موجوداً. هذا خلف. أي محال باطل. لا يقال: تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج، وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوته هناك. وأنه ـ أي المعدوم ـ ثابت في الذهن، فلا خلف في ذلك، إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن. وأيضاً إن كان المعدوم متصوراً، فالحكم عليه بأنه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره، إذ لو لم يكن متصوراً أصلاً، لامتنع عليه هذا الحكم قطعاً؛ لأنّا نقول في جواب الأول: الكلام في المعدوم مطلقاً، أي المعدوم في الخارج والذهن معاً. فإن قولنا: «الشيء إما أن يكون أو لا يكون» ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني، وبين ما يقابله. ويمتنع أن يكون له. أي

---

(١) العدم ضد الوجود وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء. والعدم الإضافي أو المقيد هو المضاف إلى شيء، كقولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار. قال ابن سينا: البالغ في النقص غايته، فهو المنتهي إلى مطلق العدم، فبالحري أن يطلق عليه معنى العدم المطلق.
راجع الإشارات ٦٩ ـ ٧٠.

للمعدوم مطلقاً ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج أو في الذهن، لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوماً مطلقاً. ونقول في جواب الثاني الآخر معارضة أي للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور، لأصل تلك الحجة، وأنها أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع، لأنهما قطعيتان. وهو ـ أي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية ـ إحدى حججنا القوادح في البديهيات، كما سيأتي. وقد يجاب بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه.

الوجه الثاني من تلك الوجوه الأربعة أنه ـ أي قولنا: «الشيء إما أن يكون أو لا يكون» ـ يقتضي تميز المعدوم عن الوجود. إذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما. ولو كان المعدوم متميزاً، لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود. وكان للعقل سلبها. أي سلب تلك الحقيقة ورفعها. فإن كل ما له حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها. وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل. فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم[1]، لم يكن لها مقابل هو الوجود. وهذا معنى قوله: «وإلا» أي وإن لم يكن للعقل سلبها، انتفى الوجود. وإذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص، لكونه مضافاً إلى حقيقة العدم. فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له، لأنه رفعه الذي يقابله. هذا خلف. لأن قسم الشيء أخص منه، وقسيمه مباين له، فيستحيل صدقهما على شيء واحد.

الوجه الثالث من تلك الأربعة أن قولنا: «الشيء إما أن يكون أو لا يكون» فيه ترديد بين الثبوت والعدم. فنقول: المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه. إما في نفسه فيكون كقولنا: السواد إما موجود أو لا. أي ليس

---

(١) العدم عند (هيجل) مساوٍ لمعنى الوجود، أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة مثال ذلك قول (باسير) إن العدم عنوان الوجود وقول (هيدجر) إن العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب أخرى، وقول (سارتر) إن العدم متأخر عن الوجود، وهو يتبعه دائماً.

بموجود. وإما لغيره فيكون كقولنا: الجسم إما أسود أو لا. ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين. وكلاهما باطل، فالأول وهو أن يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه، كما في قولنا: «السواد إما موجود أو لا» باطل، لأنه لا يعقل شيء من طرفيه. أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح. أما الثبوت وهو قولنا: «السواد موجود»، فلأن وجود الشيء إما نفسه فلا يفيد حمله عليه، بل يكون حينئذ قولنا: «السواد موجود» عارياً عن الفائدة، كقولك: السواد[١] سواد والموجود موجود. لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه. وقد يقال: نحن نلتزم عدم التفاوت. فإن ادعيت حكم البديهة بالتفاوت، فقد ناقضت مطلوبك، وأما غيره[٢]. وهذا أيضاً باطل لوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: فهو ـ أي ذلك الشيء كالسواد مثلاً ـ في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود إياه. وإلا ـ أي وإن لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً ـ عاد الكلام فيه إلى ذلك الوجود. فيقال: هو إما أن يكون نفس الشيء، وهو باطل لما مر، أو غيره، فالشيء معدوم في نفسه، إذ لو كان موجوداً، عاد الكلام إلى الوجود الثالث. فإما أن يثبت المدعي، أو تتسلسل الوجودات إلى غير النهاية. والتسلسل باطل. فتعين المدعي وأيضاً لم يكن الشيء معدوماً في نفسه على ذلك التقدير، لوجد ذلك الشيء مرتين، وكان موجوداً بوجودين. هذا خلف. فإذا ثبت أن الشيء معدوم في نفسه، والوجود موجود. وإلا ـ أي وإن لم يكن الوجود موجوداً ـ اجتمع النقيضان[٣] على تقدير كونه معدوماً. أو وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم، إذ لم يكن موجوداً ولا معدوماً. وفيهما ـ أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة ـ المطلوب، وهو بطلان قولنا: السواد إما موجود أو معدوم.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هو)

(٢) سقط من (ب) قوله: (وأما غيره).

(٣) نقض الشيء أفسده بعد إحكامه، ونقض اليمين أو العهد نكثه، ونقض ما أبرمه فلان أبطله، وناقض في قوله مناقضة تكلم بما يخالف معناه والتناقض في اصطلاح الفلاسفة هو اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب والسلب.
راجع منطق المشرقيين ص ٧٤.

إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة. وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها. فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه، وكون الوجود موجوداً قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا: السواد موجود. فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان، بأن يقال: هذه أمور موجودة بشهادة الحس، وقائمة بالمعدومات. ويحصل المراد، وهو بطلان حكم البداهة، لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة.

وأشار إلى ثانيهما بقوله: وأيضاً فإنه ـ أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة ـ حكم بوحدة الاثنين، وهما السواد والوجود. وأنه باطل. لا يقال: ليس المراد بقولنا: السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم، بل المراد أن السواد موصوف بالوجود. ولا إشكال فيه، لأنّا ننقل الكلام إلى الموصوفية بالوجود. فإن مفهوم الموصوفية بالوجود إما نفس السواد، فلا يفيد الحمل. وقد أبطلناه. وأما غيره فيكون قولنا: السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين، إلا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود. وحينئذ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية. ويلزم التسلسل، وهو باطل، فوجب رفع الموصوفية عن البين، ويلزم الحكم بوحدة الاثنين. فإن قيل: لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية لأن البرهان[1] إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية. قلنا: الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة، فتقوم بهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين. وإذا لم تقم بالذهن، لم تكن أمراً ذهنياً، بل خارجياً.

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة يقال: برهن يبرهن برهنة إذا جاء بحجة قاطعة للرد على الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة وفي الحديث الصدق برهان.
والبرهان عند الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه.
أما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات والبرهان: قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني.
راجع النجاة ص ١٠٣ وتعريفات الجرجاني.

وقد يقال: معنى كونها ذهنية أنها ليست موجوداً خارجياً، بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين. مع أن حكم الذهن بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج، إما مطابق للخارج، فيكون هناك موصوفية خارجية، ويعود الإلزام الذي ذكرناه أو لا يكون مطابقاً له، فلا عبرة به لكونه حكماً باطلاً. وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الأمر حتى يكون صادقاً، لا للخارج، فإنه أخص منها. وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج، لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفاً لنفس الموصوفية، وبين أن يكون ظرفاً لوجودها. وأما النفي، وهو قولنا: «السواد ليس بموجود»، فلأنّ وجوده إما نفسه، فنفيه عنه. أي سلب الوجود عن السواد حينئذ تناقض، لأنه سلب الشيء عن نفسه أو غيره، وهو باطل لوجهين:

الوجه الأول: قوله: «فيتوقف نفيه عنه على تصوره». أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي. وهو ـ أي تصور السواد ـ يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة، فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه، وهو محال. وليس ثبوت السواد في الذهن، حتى يقال: هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه. ولا محذور فيه، لما مر من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني. فلو كان السواد ثابتاً في الذهن، لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً. وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه، لا لانتفائه عنه. ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة، فلا محذور أصلاً[1]، وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد، وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته. وقد تبين[2] بطلانه. وما ذكرناه هو المذكور في المحصل.

---

(١) في (ب) في هذا بدلاً من (أصلاً).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لنا).

والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله: وأيضاً فإنه ـ أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود. وسنبطله في مسألة أن المعدوم ليس بشيء، إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود، فيستحيل الحكم عليها بالعدم. وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم.

قال في المحصل: فقد ظهر أنه ليس لقولنا: السواد موجود، والسواد معدوم معنى محصل، فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل، فامتنع التصديق به فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً.

والوجه الثالث: وهو أن يكون الترديد في قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره، وسلبه عنه كما في قولنا: «الجسم إما أسود أو لا»، باطل أيضاً. لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحاً، لأنه حكم بوحدة الاثنين. وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً. ولأن المحمول إذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده، وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول، فقد اعتبر بينهما موصوفية. ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح، لأن الموصوفية ليست عدمية، لأنه نقيض اللاموصوفية. وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر، وهي ـ أي اللاموصوفية ـ عدمية لصدقها على المعدوم، فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات. فالموصوفية ثبوتية. وإلا ارتفع النقيضان. أعني الموصوفية واللاموصوفية. إذ لا ثبوت لشيء منهما. ولا وجودية وإلا ـ أي وإن كانت الموصوفية وجودية ـ فإما نفسهما. أي نفس الموصوف والصفة. فلا يعقلان دونها. وهو ظاهر البطلان. وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءاً لهما أو غيرهما. يعني به ما كان خارجاً عنهما، قائماً بهما. فلهما حينئذ موصوفية بها. أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام إلى الموصوفية الثانية، فإنها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفيها. فهناك موصوفية ثالثة. فتتسلسل الموصوفيات إلى ما لا يتناهى، وهو باطل. وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية، فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً، فلا يكون حينئذ للجزء

الثبوتي من قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون معنى صحيح، فهو باطل قطعاً. فإذاً الحق منه هو السلب أبداً، وأنتم لا تقولون به، أي بتعين الحقية في الجزء السلبي.

الوجه الرابع من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال: الواسطة المسماة بالحال[1] ثابتة بينهما. أي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني. وإذ أثبتها قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم، ونفاها الأكثرون، وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم. فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره. فإن الانحصار فيهما إن كان بديهياً فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي بغيره. وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهياً بالبديهي. وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به. بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات. فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا: الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني، فلا يكون غيره أيضاً يقينياً. وهو المطلوب. وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب. فلذلك تركه وأشار إلى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال: والجواب أن المتصور مفهوم المعدوم. وذلك لأن المعدوم وقع هناك محمولاً، فيراد به مفهومه. وهو - أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا - ذات ما ثبت له العدم على أنه تركيب تقييدي. لا، أي ليس مفهوم المعدوم، أن ثمة ذاتاً ثبت له العدم في نفس الأمر. وإلا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في

---

(١) الحال: ما كان عليه الإنسان من خير أو شر، والحال يطلق على الزمان الحاضر، وعلى المعاني التي لها وجود في الذهن لا في الخارج كعرضية العرض وجسمية الجسم، وإنسانية الرجل والمرأة. والهيئة النفسية أول حدوثها قبل أن ترسخ تسمى حالاً وبعد أن ترسخ تسمى ملكة.
وأثبت بعض المتكلمين واسطة بين الموجود والمعدوم وسماها الحال وعرف بأنها صفة لا موجودة ولا معدومة ولكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم.
وتعيين مقدار الحال مفوض إلى العرف بحسب الأفعال فلا يتعين له مقدار مخصوص هذا على مذهب المتكلمين القائلين بأن الزمان موهوم محض مركب من آنات موهومة لا من أجزاء موجودة.

نفس الأمر متصفة بالعدم فيها. وأنه باطل. وهو ـ أي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصوراً، ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود. وهو الثابت لكونه متميزاً، وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الأولين، وتوضيحه أن يقال: إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم، فهو ممنوع. وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم، فهو مسلم، ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتاً في الذهن، ولا استحالة فيه. إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً بوجه، وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق[1]، حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعناه. وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم، سلمناه، فيكون لمفهومه حقيقة، وللعقل سلبها. فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً، وليس في ذلك كون قسم من الشيء، قسيماً له، وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم. ولا استحالة فيه أيضاً، إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيماً له. ومن حيث أنه عدم خاص قسيماً منه. والحمل ـ أي حمل الموجود على السواد إنما صح ـ للتغاير مفهوماً. فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود. والاتحاد هوية، أي ذاتاً صدقاً عليه، فلا يلزم ههنا عدم الإفادة، كما في قولنا: السواد سواد، ولا الحكم بوحدة الإثنين. فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث. أعني قوله: وأيضاً فإنه حكم بوحدة الإثنين. وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق. أعني قوله: «فهو في نفسه معدوم... الخ» اعتماداً على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة. وأنه ليس يلزم من كون

---

(١) قال (برغسون) في كتاب التطور المبدع: إن معنى العدم المطلق معنى متهافت، وهو يهدم نفسه بنفسه، لأنه إذا كان حذف الشيء يوجب استبدال غيره به، وكان لا يمكن تصور غياب الشيء إلا إذا أمكن تصور حضور شيء آخر في مكانه.

الوجود معدوماً اجتماع النقيضين. وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك، ومما مر في جواب الأولين من الأربعة، وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم. وهذا ـ أعني قوله: «والحمل للتغاير بعينه» ـ جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث، كما أن قوله: «والموصوفية» جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً. وحاصله أن يقال: الموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية كالإمكان[1] والحدوث والقدم لا وجود لها، ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع. ونقيضه أعني اللاإمتناع، إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة، وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً. إنما المحال ارتفاعهما في الصدق، لأن تناقضهما إنما هو باعتباره، لا باعتبار الوجود في الخارج. وستفاد أنت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتسلق به. أي بذلك التحقيق الذي زيد لك إلى الجواب التفصيلي فيما أجبنا عنه إجمالاً، وفيما تركنا جوابه أيضاً.

الشبهة الثانية: للقادحين في البديهيات فقط أنّا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة. كجزمنا بالأوليات التي هي البديهيات، سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم، وطمأنينة العقل، مع أن العاديات لا اعتماد عليها، فكذا البديهيات، فمنها ـ أي من العاديات المجزوم بها ـ أن هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة. بلا أب وأم، بل تولد منهما ملتبساً بالتدريج، فكان وليداً، ثم طفلاً، ثم مترعرعاً ـ من ترعرع

(١) قال ابن سينا: الإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع، وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً.
فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود أو مقتضياً لإمكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود. والإمكان هو إحدى مقولات الفيلسوف «كانت» وهو مقابل للوجود والضرورة والقضايا التي يدخل فيها الإمكان تسمى عنده بالقضايا الممكنة.
راجع الإشارات ٣٤ والنجاة ٣٦٧ والشفاء ٢: ٤٧٧.

الصبي أي تحرك ونشأ ـ إلى أن شاخ بعد الشباب والكهولة. ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناساً فضلاء محققين في العلوم الإلهية، والهندسية، ولا أحجاره ـ أي ولم تنقلب أحجار البيت ـ جواهر نفيسة. ولا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دهناً وعسلاً. وأن ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من ألف من ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به، عالم بما يطابقه من الجواب، قادر على التعبير عنه. ثم إذا تأملنا في هذه القضايا التي ذكرناها، لم نجدها مما يجوز الجزم بها. فكان الاحتمال ـ أي احتمال الخطأ ـ قائماً في الكل. أي في كل هذه القضايا باتفاق العقلاء. أما عند المتكلمين فلاستناد الكل ـ أي كل الأشياء ـ عندهم إلى القادر المختار. فلعله أوجب، أي أثبت وأوجد باختياره شيئاً من ذلك أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة، ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجر بها عادته للإمكان. فإن هذه الأمور المستبعدة جداً ممكنة في حد ذواتها قطعاً. وعموم القدرة لجميع الممكنات، مستقربة كانت أو مستبعدة. وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية عندهم إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها. فلعله حدث شكل ـ أي وضع ـ غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله، أو وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الأمثال إلا في ألوف من السنين كثيرة جداً بحيث لا تفي بضبطها التواريخ: فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب. وأيضاً إنما فصل هذه القضايا السابقة، لأن المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها. أعني تبديل صورة الملك. فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل، وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل، وأنتم يا أهل الملة تجوزونه، أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل، إذ نقلتم أنه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي[1]. وكان له أخرى دوي كدوي الذباب.

---

(١) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي: صحابي بعثه رسول الله ﷺ برسالته إلى قيصر يدعوه للإسلام وحضر كثيراً من الوقائع، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة، وشهد اليرموك فكان على كردوس. ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية، توفي نحو ٤٥ هـ.
راجع الإصابة ١: ٤٧٣ وتهذيب ابن عساكر ٥: ٢٦٨ وطبقات ابن سعد ٤: ١٨٤.

والجواب أن الإمكان، أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع. أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع، ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً، كما في بعض المحسوسات، فإنَّا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا تتطرق إليه شبهة، مع أن نقيضه ممكن في ذاته، فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه، وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم. وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي، فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية، وقد مر ذلك في تعريف العلم.

الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط أن يقال للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات. فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الإيلام ولا يستقبحه، بل ربما يلتذ به، وضعيف القلب يستقبحه جداً. ولذلك نرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها. ومن مارس مذهباً من المذاهب حقاً كان أو باطلاً، واعتاد به برهة من الزمان، ونشأ عليه فإنه بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيته يجزم بصحته، وإن كان باطلاً. وبطلان ما يخالفه وإن كان حقاً، فجاز أن يكون الجزم من بديهة العقل في الكل، أي كل ما حكمت به لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات، فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة. لا يقال: نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات، ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور البديهية، فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة، لأنَّا نقول: لا نسلم إمكان فرض الخلو عن جميع الأمزجة والعادات، إذ قد لا نشعر ببعض من الهيآت المزاجية أو العادية، فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به، ولئن سلم إمكان فرض الخلو عن الجميع، فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر. ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد[1] فرض خلوه عنه. ولعل عادة

---

(١) في (ب) بزيادة حرف (أن).

مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر، فضلاً عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها.

والجواب أنه ـ أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات، وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا ـ لا يدل على جواز كون الكل ـ أي جميع القضايا البديهية[1] ـ كذلك. أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة. فإن الجزم بكون الكل أعظم ـ أي أزيد ـ من الجزء ليس مما للأمزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً.

الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط قولهم: مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر، بحيث تعجز عن القدح فيهما، وما هو ـ أي العجز عن القدح فيهما ـ إلا للجزم بمقدماتهما، مع أن إحديهما ـ أي إحدى تلك المقدمات، وهي الأمور المعتبرة في صحة الدليلين ـ خطأ قطعاً. وإلا ـ أي وإن لم تكن إحداها خطأ، بل كانت بأسرها صواباً ـ اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين حينئذ. وإذا كانت إحداهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها، فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها.

فإن قيل: لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائماً، فإن ذلك العجز لا يدوم، ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب أي قرب.

قلنا: نحن لا ندعي العجز عن القدح دائماً، بل بالإطلاق، فحين العجز ولو أنّا نجزم بما لا يجوز الجزم به. وأنه ـ أي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به ـ كاف في رفع الثقة عن أحكام البديهة.

والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية، أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما، فيتوقف البديهي على تجريدهما، أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البديهية).

الحكم. وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما. **فلعل فيه**، أي في تجريد[١] الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه **خللاً** لوجود خفاء فيهما، إما لكونهما نظريين، أو لغير ذلك، **فيتطرق الخطأ إلى البديهي** لهذا السبب، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها.

الشبهة الخامسة لهم **أنّا نجزم بصحة دليل آونة**. أي أزمنة متطاولة. **ونجزم** لأجله بما يلزمه من النتيجة، **ثم يظهر لنا خطأه ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة**. ولذلك **ننقل المذاهب المتنافية وأدلتها المتخالفة**، إذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه، وبالعكس. **فجاز مثله في الكل**، أي كل ما يجزم به من البديهيات، **فيرتفع الأمان عنها**.

الشبهة السادسة لهم **أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا صاحبه فيها البداهة، ومخالفوه ينكرونها**. أي البداهة في تلك القضايا. **وهو** ـ أي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وإنكارها ـ **يوجب الاشتباه في البديهيات بأسرها، ورفع الأمان عنها**. وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين ههنا. **فلنعد عدة منها**. أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها:

الأولى: **للمعتزلة**: **الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح**. قالوا: يحكُم بذلك بديهة العقل، وأنكره الأشاعرة والحكماء، واتفقوا على أنها لسيت من القضايا الأولية، بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة، وقد تكون صادقة.

الثانية: **لهم أيضاً، فإنهم قالوا: العبد موجد بالاستقلال لأفعاله الاختيارية**، متمكن من فعلها وتركها، بيده زمام الاختيار فيها. **وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي**. **وهما** ـ أي الأشاعرة والحكماء ـ **منعاه**. أي كذبا هذا الحكم وعارضاه. أي قابلا ادعاء الضرورة فيه **بضرورة أخرى في أنه لا بد له**

---

(١) التجريد في اللغة: التعرية: والتجريد عند الفلاسفة: هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء والتفاتها إليه وحده دون غيره، والتجريد عند الصوفية هو إماطة السوى والكون عن السر والقلب.
راجع تعريفات الجرجاني.

ـ أي للفعل الصادر عن العبد ـ من مرجح يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر. فإن حركته يمنة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء. فلا بد بالضرورة في صدور إحديهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى، فهو ـ أي فذلك المرجح ـ من خارج. أي لا يكون صادراً عن العبد. وإلا تسلسل ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى، بل ذلك المرجح أمر واجب هو إرادته تعالى إما بغير واسطة، وإما بوسائط. فإن استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري. ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار.

الثالثة: للحكماء والمعتزلة أيضاً قالوا: يمتنع بالبديهة رؤية أعمى الصين[١] في ظلمة الليل ببقعة الأندلس[٢]. ويمتنع أيضاً بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلاً للرائي، أو في حكمه، كما في رؤية الأشياء في المرآة، فإنها في حكم المقابل. وجوزه ـ أي ما ذكر من الرؤيتين ـ الأشعرية، فقد كذبوهم في دعوى الامتناع، فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً.

الرابعة: للكل، أي لجمهور الناس حتى العوام فإنهم قالوا: الأعراض كالألوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل. وأنكره ـ أي بقاء الأعراض ـ الأشعرية، وكثير من المعتزلة، وزعموا أنها متجددة آناً فآناً إما بإعادة المعدوم، وإما بتعاقب الأمثال.

---

(١) الصين: بلاد شاسعة الأكناف هي أقدم ممالك العالم، استقلت وحدها بمعظم آسيا الوسطى الشرقية. تبلغ مساحتها ١١٥٠٠٠٠٠ كيلو متر مربع فهي أكبر من القارة الأوروبية. وهي بلاد جبلية تختلف مناظرها باختلاف أقاليمها وقد قسم الجغرافيون الصين إلى أربعة أقسام. دخل الإسلام الصين عن طريق الصحابي رهاب بن رعشة الذي سافر إلى البلاد الصينية بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة فوصلها بعد جهد وتعلم لغة الصينيين ودرس عاداتهم وأخلاقهم ثم أخذ ينشر دينه الحنيف فقوي شأنه والتف عليه خلق كثير.
راجع دائرة المعارف الإسلامية ٥: ٦١٠ ـ ٦١٦.

(٢) الأندلس: اسم أطلقه العرب على كل شبه جزيرة إسبانيا بطريق التغليب. أما هو في الحقيقة فأقليم في جنوب إسبانيا مثله كمثل إقليم أراغون وكستيل وغيرهما وإن كان هو أخصبها وأعمرها وأجملها. افتتح العرب إسبانيا سنة ٩٢ هـ وذلك أن الوليد بن عبد الملك بن مروان كتب لعامله موسى بن نصير بالمغرب يأمره بغزو الأندلس فجهز جيشاً تحت قيادة طارق بن زياد وتم فتحها.
راجع دائرة المعارف الإسلامية ١: ٦٥٧.

الخامسة: للمجسمة قالوا: كل موجود إما مقارن للعالم، أو مباين له. فإن البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له، فليس بموجود، وأنكره الموحدون عن آخرهم. أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه، فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً. وقالوا: إنه حكم وهمي.

السادسة: للمتكلمين القائلين بالخلاء، قالوا: يجب بالبديهة انتهاء الأجسام. أي انتهاء كل واحد منها إلى ملأ أو خلاء. وينكره الحكماء النافون للخلاء، ويقولون: هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة.

السابعة: للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا: لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان. فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه، لكان موجوداً حال ما كان معدوماً. والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها.

الثامنة: للحكماء، قالوا: لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر هو مادة له، وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء. والمسلمون ينكرونه، ويجوزون حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً.

التاسعة: لهم أيضاً، قالوا: الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، ويجوزه المسلمون من القادر، فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه.

العاشرة: للمتكلمين، قالوا: الإنسان محل لألمه ولذته. أي يدركهما بذاته. وقال الحكماء: بل محلهما ومدركهما هو الجسم. والقوى الحالة فيه وهو أي ذلك الجسم الذي حلت فيه تلك القوى آلة له. أي للإنسان، وليس هو ذات الإنسان. قال في النهاية: اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه وألمه ولذته، وجوعه وعطشه. واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة، والجوع والعطش ليس ذات الإنسان، بل قواها

الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة[١]. فإنها الإنسان بالحقيقة.

الحادية عشرة: للأشعرية، قالوا: يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم أو معدوم. وجوزه المعتزلة توليداً.

وجوابهما ـ أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة ـ يعلم من جواب الشبهة الرابعة. فيقال في جواب الخامسة: لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية. ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما. وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت. وفي جواب السادسة، أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية. ولذلك أوردها الإمام الرازي في شبه السوفسطائية. فلا يلزم ادعاء البداهة، بمعنى الأولية فيها، سلمنا، ولكن الأولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر، فلا يعم الاشتباه في الأوليات. وقد أجيب عنها. أي عن الشبهة الأخيرة، أعني السادسة، بأن الجازم بها ـ أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها ـ بديهة الوهم، لا بديهة العقل. وهي ـ أي بديهة الوهم ـ كاذبة، لا اعتماد على أحكامها. إذ تحكم بما ينتج نقائضها. أي نقائض الأحكام الصادرة عنها. فإنها تحكم بأن الميت جماد، وأن الجماد لا يخاف منه، وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه، بخلاف بديهة العقل، فإنها صادقة قطعاً، وقد يقال: أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها.

قلنا: فيتوقف الجزم بها. أي بالبديهيات[٢] وبصحتها على هذا الدليل

---

(١) النفس عند أرسطو هي المبدأ الأول للحياة، والأحساس والفكر، وتسمى قوة النفس التي هي مبدأ الفكر بالنفس الإنسانية أو النفس الناطقة.
قال ابن سينا: وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم.
راجع رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا نشرت في القاهرة عام ١٩٣٤ وكتاب النجاة ص ٢٦٩ . ٢٧٢.

(٢) البديهية: قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان وجمعها بديهيات كقولنا=

الذي يظهر به كذب بديهة الوهم، إذ به يمتاز بديهة العقل عنها، فيدور ـ أي يلزم الدور ـ لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه. وأيضاً إذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها، إذ لو جزمت به أيضاً، لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها. فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه. أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن، بل غايته عدم الوجدان، مع التفحص البليغ، وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية. وقد أجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية. فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات. فلو كانت قادحة في البديهيات، لكانت قادحة في أنفسها، ورد بأنّا لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين، بل قصدنا ايقاع الشك فيها. وكيف ما كان الحال، فمقصودنا حاصل. ثم أنهم ـ أي المنكرين للبديهيات فقط ـ بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم: إن أجبتم عنها ـ أي عن هذه الشبه ـ فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب، ولا يحصل الوثوق بصحتها إلا بالجواب عنها. أي عن هذه الشبه. وأنه ـ أي الجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق، فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق. وهو، أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لأجل الضرورة هو المراد من إيراد تلك الشبه، وأيضاً فيلزم الدور لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها. هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية، وإن كان بمقدمات بديهية توقف الشيء. أعني البديهي على نفسه. وإن لم تجيبوا عنها ـ أي عن الشبه ـ تمت ونفت الجزم بالبديهيات.

وأجيب عن ذلك بأنّا لا نشتغل بالجواب عنها، لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها

= الكل أعظم من الجزء، وبديهيات الحس عند (كانت) هي مبادئ العقل القبلية المتعلقة بمقولة الكم كقولنا: إن لكل ظاهرة من الظواهر المدركة بالحدس مقداراً امتدادياً.
راجع الأوليات. الضروريات، المبادئ، المسلمات.

فاسدة قطعاً، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها، أو نشتغل بالجواب لإظهار فساد الشبه، لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب، فإنه جازم بها مع قطع النظر عنه.

الفرقة الرابعة: المنكرون لهما ـ أي للحسيات والبديهيات جميعاً. وهم السوفسطائية. قالوا: دليل الفريقين يبطلهما. أي الحسيات والبديهيات. والنظر فرعهما، فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما. ولا طريق إلى العلم غيرهما. أي غير الضرورة والنظر. وأمثلهم ـ أي أفضل السوفسطائية ـ اللاأدرية[1]، القائلون بالتوقف. فإنهم قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي، فلا بد من حاكم آخر. وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما. فلو صححناهما به، لزم الدور. وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر. وقد بطلا، فوجب التوقف في الكل. فإذا قيل لهم: لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات، والنظر جميعاً، وبوجوب التوقف، فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم.

قالوا: كلامنا هذا لا يفيدنا قطعاً بذلك البطلان والوجوب، فيتناقض بنفسه كما توهمتم، بل يفيدنا شكاً. فأنا شاك في بطلان تلك الأمور، ووجوب التوقف. وشاك أيضاً في أني شاك، وهلم جرا. فلا ينتهي في الحال إلى قطع شيء أصلاً، فيتم مقصودنا بلا تناقض. ومنهم فرقة أخرى تسمى

(١) اللاأدرية عند القدماء فرقة سوفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه قالوا: إذا كان الشك يتطرق إلى الحسيات والبديهيات والنظريات، كان من الواجب على العاقل أن لا يقطع في شيء، فإن قيل لهم: إنكم تقطعون في توقفكم، وتناقضون أنفسكم بأنفسكم قالوا: إن توقفنا لا يفيدنا قطعاً بل يفيدنا شكاً، فنحن نشك ونشك أيضاً في أننا نشك وهلم جرا، فلا تنتهي بنا الحال إلى قطع شيء أصلاً، ويتم مقصودنا بلا تناقض. وتطلق اللاأدرية، عند المحدثين، على إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة، أو على إنكار معرفة المطلق (هكسلي) أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة وتطلق اللاأدرية أيضاً على المذاهب الفلسفية التي تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التي تجاوز طوره، كوضعية (أوغست كونت) وتطورية (هربرت سبنسر) ونسبية (هاملتون) ونقدية (كانت).

بالعنادية[١]، وهم الذين يعاندون، ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً. وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال: لو كان الجسم موجوداً، لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام، فيلزم الجزء، وهو باطل لأدلة نفاته، أو لا يتناهى، وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه. ولو كان شيء ما موجوداً، لكان إما واجباً أو ممكناً. وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان. وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها، ويرد عليهم أنكم جزمتم بانتفاء الأحكام كلها، وبلزومه عما ذكرتم من الشبه، فكان كلامكم مناقضاً لنفسه.

ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية، وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس. فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث، كان حادثاً في حقه. وبالعكس، فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، ولا استحالة فيه، إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق. واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً. فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات. وذلك مما لا يخفى فساده. فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث.

وقيل: ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه. فإن «سوفا» بلغة اليونانيين اسم للعلم، و«اسطا» اسم للغلط. فسوفسطا معناه علم الغلط، كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب. وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عرب هذان اللفظان، واشتق منهما السفسطة والفلسفة. والمناظرة معهم. أي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء، لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالعلوم. ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. أي محتاجة إلى النظر. والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول. فانتفى القيدان

(١) العنادية: هم الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات كالنقوش على الماء، أما العندية: فهم الذين يقولون إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات.
راجع تعريفات الجرجاني.

المعتبران في المناظرة. فالاشتغال به، أي بجواب ما ذكروه من الشبه، التزام لمذهبهم ومحصل لغرضهم، كما قرروه في قولهم: إن أجبتم عنها.. الخ. بل الطريق معهم في إلزامهم ودفع إنكارهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها، حتى يظهر عنادهم في إنكار الأشياء كلها، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة، أو بين دخول النار والماء، أو بين مذهبك وما يناقضه. فإن أبوا إلا الإصرار على الإنكار، أوجعوا ضرباً، وأصلوا ناراً، أو يعترفوا، أي إلى أن يعترفوا بالألم. وهو من الحسيات. وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من البديهيات.

قال ناقد المحصل: والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق. وقد يقال: اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

المرصد الخامس: في النظر

إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية. وقيل: هو معرفة الله تعالى. وفيه مقاصد.

المقصد الأول:

في تعريفه: قال القاضي الباقلاني(١): النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن. وأورد عليه أسئلة أربعة:

السؤال الأول: إن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق. والظن الغير المطابق جهل. فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً، وهو ممتنع. كذا قال الآمدي(٢) وزاد عليه المصنف فقال: لا يطلبه عاقل. فإذاً المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع، فيكون علماً لا ظناً. وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركاً. ويمكن أن يقال: قد يكتفى بظن المطابقة، فلا يندرج في العلم، فلا استدراك.

قلنا: بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها. فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن، كما في الاجتهاديات العملية. ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الأخص الذي هو الظن الغير المطابق، فلا يلزم طلب الجهل.

السؤال الثاني: غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة، فيخرج عنه ـ أي عن تعريف القاضي ـ ما يطلب له أصل الظن، فلا يكون تعريفه جامعاً.

(١) سبق أن ترجم له في هذا الجزء.

(٢) سبقت الترجمة له في هذا الجزء قريباً من هذا.

قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن، لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته. فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح. فكأنه قيل: أو غلبة الاعتقاد التي في الظن. وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة ـ أي الرجحان ـ مأخوذة في ماهيته. وقد أجاب عنه الآمدي بأن له ـ أي النظر ـ خاصتين: إفادة أصل الظن، وإفادة غلبته. بأن يزداد رجحانه وقوته متقارباً إلى الجزم. وقد اكتفى في تعريفه بذكر إحداهما ـ يعني إحدى الخاصتين ـ ولا يجب ذكر الكل. أي كل خواصه في تعريفه. وفيه نظر، إذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله: يطلب به علم. فإن إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر، كما اعترف هو به. فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص، لأن ذكر الكل غير واجب، وفساده ظاهر، لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً. ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده، فلا يكون جامعاً، إذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره. وأما الاكتفاء بإحدى الخاصتين أو الخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة.

السؤال الثالث: التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي. وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه. فإن ما يطلب به العلم، وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر.

قلنا: هذا تعريف رسمي. والانقسام إليهما ـ أي إلى هذين القسمين ـ خاصة له ـ أي للنظر ـ مميزة إياه فيما عداه. وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى، فيقال: لفظة أو للترديد. وهو ـ أي الترديد ـ للإبهام. فينافي التحديد الذي يقصد به البيان.

والجواب منع كونه ـ أي كون أوفى الحدود التي ذكر فيها ـ للترديد، بل هو للتقسيم. أي أياً كان من القسمين المذكورين في هذا الحد، فهو من المحدود. وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من المحدود حده هذا. وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم. وقسماً آخر منه حده ذاك. وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن، فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة

المخصوصة، المتشاركين في ماهية مطلق النظر، ولم يرد بأو أن الحد إما هذا وإما ذاك على سبيل الشك[١] أو التشكيك لينافي التحديد.

السؤال الرابع: لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة إليه، إذ باقي الحد مغنٍ عنه. فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن.

والجواب أن المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية، لا العينية المحسوسة. فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً. وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً، كيف كانت. أي سواء طلب بها علم أو ظن، أو لم يطلب.

قال إمام الحرمين في الشامل[٢]: الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن، فيسمى نظراً. وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس. فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر، لا مرادف له على ما هو المتعارف. والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية. ولا يقال: إن الفصل كافٍ في التمييز، والجنس مستغن عنه في الحد، كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية، والفصل يحصلها ويميزها. ألا ترى أنك إذا قلت: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو، بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب.

---

(١) الشك: هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود إمارتين متساويتين عنده في النقيضين أو لعدم الإمارة فيهما، والشك ضرب من الجهل وأخص منه، لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً فكل شك جهل ولا عكس وإن كان طرف الوقوع واللاوقوع على السوية فهو الشك وإن كان أحد الطرفين راجحاً والآخر مرجوحاً فالمرجوح يسمى وهماً. والراجح إن قارن أمان المرجوع يسمى ظناً وإن لم يطابق يسمى جهلاً مركباً.

والشك كما يطلق على ما لا يترجح أحد طرفيه يطلق أيضاً على مطلق التردد كقوله تعالى: ﴿**لفي شك منه**﴾ (سورة النساء، آية ١٥٧).

(٢) الشامل في أصول الدين الملقب بالكلام خمس مجلدات لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ ثمان وسبعين وأربعمائة.
راجع كشف الظنون ٢: ١٠٢٤.

قال الآمدي: لم يذكره جزاء من التعريف، بل قال: النظر هو الفكر بياناً لاتحاد مدلولهما، وما بعده هو الحد لهما، وفيه تمحل لا يخفى، لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً. وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف، لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد، ولو أريد بيان ترادفهما، لقيل: النظر والفكر. فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد، والقطعي والظني، والموصل إلى التصور، سواء كان في مفرد أو مركب. والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه. وله ـ أي للنظر ـ تعريفات بحسب المذاهب. **فمن يرى أنه** ـ أي النظر ـ اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول، وهم أرباب التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات. قالوا: النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر. وعليه إشكالان:

أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة[1]. وحدهما ـ أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها. فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده. وكونه ـ أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها ـ نزراً قليلاً خداجاً[2] ناقصاً، كما قال ابن سينا: لا يشفي غليلاً، لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر، فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة، قل استعمالها أو كثر. وقد أجيب أيضاً بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة، لأنهما بحسب مفهوميهما

---

(١) يطلق لفظ الخاصة عند المنطقيين على معنيين الأول: ما يختص بالشيء بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة، وهي التي عدت من الكليات الخمس، ويقابلها العرض العام، قال ابن سينا: وأما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات بل بالعرض.
راجع النجاة ١٤، ١٥ ومنطق الشفاء المدخل ص ٨ ـ ٨٤.

(٢) خدجت الناقة: تخدج بالكسر خداجاً بالكسر فهي خادج والولد خديج بوزن قتيل إذا ألقته قبل تمام الأيام، وإن كان تام الخلق، وفي الحديث: كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي (خداج) أي نقصان، وأخدجت الناقة إذا جاءت بولدها ناقص الخلق، وإن كانت أيامه تامة.

أعم من المحدود، فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب. وأيضاً هما مشتقان. ومعنى المشتق شيء له المشتق منه. فهناك تركيب قطعاً. وكلاهما مردود. أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حداً إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج. وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات. والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً، فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب[١] إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للانتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة، إلا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة، ولم يكن أيضاً للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل، فلم يلتفتوا إليه، وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه. وهذا تحقيق ما نقله من ابن سيناء، ومنهم من استصعب الإشكال، فغير تعريف النظر إلى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور.

وثانيهما: أنه ـ أي الحد المذكور ـ تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه، لا الصحيح منه فقط. وإلا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته. ووجب أيضاً أن يوضع في الحد مكان قوله: «للتأدي» قوله: بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته. وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضاً، بل هي مجهولة جهلاً مركباً، فلا يكون التعريف جامعاً. ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الأعم، إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونه مستدركاً. نعم، قد يقال: كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور، كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات، فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر، والظن على ما يتناول سائر التصديقات.

ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه

---

(١) قيل: بل ولا حاجة إليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب إلى المبدأ دفعة، ثم ينتقل منه كذلك إلى المطلوب فلا حركة هناك أصلاً، ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد، ولا يطلق التعريف على هذه الصورة.

في التصورات والتصديقات بلا إشكال هو ملاحظة العقل[١] ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره. هذا، وأما من يراه ـ أي النظر ـ مجرد التوجه إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض، فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة، فمنهم من جعله عدمياً، فقال: هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب. ومنهم من جعله وجودياً، فقال: هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات. وقد يقال: كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر، وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته، وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار. كذلك الإدراك بالبصيرة[٢] يتوقف على أمور ثلاثة: التوجه نحو المطلوب، وتحديق العقل نحوه طلباً لإدراكه، وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة. واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم، وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات. وحينئذ نقول: لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق، بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه. ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب. فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمباديه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادىء ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب. فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو

(١) أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس: إذ هو سنوح المبادئ المرتبة من غير طلب.

(٢) البصر: إحدى الحواس الخمس المعروفة، وهو يشمل جميع الإحساسات التي تدركها العين.
والبصيرة: الفطنة والذكاء، وهي بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين، لا بل هي استقصاء النظر إلى الشيء، والتبصر فيه وتأمله فكأنها رؤية عقلية تستقصى بها حقائق الأشياء وبواطنها، أو حدس تدرك به المعقولات.

المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ، ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب. ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل. فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية. وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية. وقلما توجد هذه الحركة بدون الأولى، بل الأكثر أن ينتقل أولا من المطالب إلى المبادئ، ثم منها إلى المطالب. ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب، وتجريد الذهن عن الغفلات، وتحديق العقل[١] نحو المعقولات، فتأمل، واعلم أيضاً أن الإمام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات.

المقصد الثاني

إنه ـ أي النظر ـ ينقسم إلى صحيح، وهو الذي يؤدي إلى المطلوب[٢] وفاسد يقابله. أي لا يؤدي إلى المطلوب. فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً، لكنه أراد أن يبيِّن السبب في اتصافه بهما، فقال: ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم، وهو أنه ترتيب العلوم بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة للتأدي إلى مجهول. ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب، وهي بمنزلة المادة له. والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه، وهي بمنزلة الصورة له. فإذا اتصفت كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها، اتصف الترتيب قطعاً بصحته في نفسه. أعني تأديته إلى المطلوب، وإلا فلا. وهذا معنى قوله: ولكل ترتيب مادة وصورة. أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة، والصورة من المركب منهما، فتكون جواباً لما مع الفاء، وهو قليل في الاستعمال صحته.

---

(١) هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين.

(٢) أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس.

أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب بصحة المادة. أي بسبب صحتها. أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس[١] مثلاً جنساً، لا عرضاً عاماً. وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة. وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة. وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب، وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً. وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والأدلة معاً. أي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين، وفساده بفسادهما معاً، أو فساد أحديهما فقط. ومنهم من قسمه ـ أي النظر ـ إلى الجلي والخفي. وهذا بعيد، لأن النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه. فلا يتصف بما هو من صفات البيان، فلذلك حققه فقال: وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان ـ يعني الجلاء والخفاء ـ بوجهين:

أحدهما: بحسب الصورة، وهي الهيئة العارضة للمقدمات. فإن الأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب. فإن الشكل الأول[٢] لا يحتاج في ذلك إلى وسط، وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر.

وثانيهما: بحسب المادة فإن المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة

---

(١) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع يقال الحيوان جنس، والإنسان نوع.
قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع، والخاصة والفصل القريب، وقوله: في جواب ما هو، يخرج الفصل البعيد والعرض العام.
والجنس: هو المقول على الجنس، ويقابله النوعي، وهو المقول على النوع، والجنس عند الفقهاء هو المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام (قول أبي يوسف) أو المقول على كثيرين مختلفين صورة ومعنى (قول أبي حنيفة).
وللجنس عند قدماء الفلاسفة ثلاث مراتب. وهي: الجنس العالي وهو الذي لا يوجد فوقه جنس. ويسمى جنس الأجناس. والجنس المتوسط وهو الذي يكون فوقه وتحته جنس، والجنس السافل وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٢) الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته، والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر، والحد الأكبر.
فإن كان الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى، ومحمولاً في الصغرى كان القياس من الشكل الأول كقولنا: كل إنسان فان، وسقراط إنسان فسقراط فان.

وأكثر. وذلك بأن لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء إلى مقدمات ضرورية، بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة، وقليلة وأقل. وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة أو يستند إليها ابتداء مع تفاوتها، أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء، وإن كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره. وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضاً. فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء. وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط، بخلاف الاختلاف بحسب الصورة. فلذلك خص الدليل بالذكر. فإن أريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه، فهو لا يعرض للنظر حقيقة، بل للدليل أو المعرف. والتجوز لا يمنعه، بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه، ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي، وذاك نظر خفي. وإن أريد بجلاء النظر وخفائه غيره. أي غير ما ذكرنا فلا ثبت له. أي لا دليل له يدل على ثبوته.

المقصد الثالث

النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور. وأما إفادته للظن فقد قيل: إنها متفق عليها عند الكل. ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد. فقال الإمام الرازي: قد يفيد - أي النظر - العلم فيكون المدعى موجبة جزئية.

قال في المحصل: الفكر المفيد للعلم موجود. وهو - أي هذا المدعى الجزئي - وإن سهل بيانه فإن قولنا: هذا حادث، وكل حادث محتاج إلى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قلَّ جدواه، لأن المقصود الأصلي من إثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بأن يقال مثلاً: هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم. فهذا يفيد العلم. وإذا

كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً، لم يتيسر لنا ذلك المقصود، إذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله إلا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقيناً.

وقال الآمدي: كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معاً في القطعيات[1]، احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فإنه يفيد ظناً لا علماً لا يعقبه ضد للعلم. أي منافٍ له كالموت والنوم والغفلة. وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له. أي للعلم. فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود. فإن قلت: الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية. قلت: لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية، لأن حالها في الإفادة مما علم يقيناً. وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعي أنه يفضي إلى العلم علم بالضرورة كونه كذلك. فإنّا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة: الأول، العلم بالمقدمات المرتبة. الثاني، العلم بصحة ترتيبها. الثالث، العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها. الرابع، العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً. ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة، فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب. هذا محصول كلامه. وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة، ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه، جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزماً بديهياً لا يحتاج فيه إلى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما.

ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم: هذا ـ أي كون النظر الصحيح مفيداً له ـ إن كان معلوماً كان ضرورياً مستغنياً عن الاحتجاج

---

(١) أراد بالقطعي معنى اليقيني فإنه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الأعم المتناول للجهل المركب، وإلا لم تصح الكلية كما لا يخفى، قال في شرح المقاصد: تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح إذ النظر في الظن لطلب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب.

عليه، أو نظرياً محتاجاً إليه. وهما باطلان. أما الأول ـ يعني كونه ضرورياً ـ فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء أصلاً، خصوصاً إذا كان الضروري أولياً. وهذا ـ أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم ـ مختلف فيه بين العقلاء. ولأنّا نجد بينه. أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم، وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً معلوماً ببديهة العقل، ونجزم بأنه ـ أي كون النظر مفيداً للعلم ـ دون ذلك القول في القوة. ولا يتصور ذلك ـ أي كونه دونه في القوة ـ إلا باحتماله للنقيض، ولو بأبعد وجه. وأنه ـ أي احتماله للنقيض ـ ينفي بداهته قطعاً، فلا يكون بديهياً. وأما الثاني، ـ يعني كونه نظرياً ـ فلأنه إثبات للنظر بالنظر، إذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً إلى نظر يفيد العلم به. فيلزم إثبات الشيء بنفسه. وأنه تناقض، لاستلزامه كون الشيء معلوماً حينما ليس معلوماً.

فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم[1] بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به.

قلنا: المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق، لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها. فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها. وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به. فاختار في جواب الشبهة طائفة، منهم الإمام الرازي أنه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم: لو كان ضرورياً[2] لم يختلف فيه.

قلنا: لا نسلم، بل قد يختلف فيه مع كونه ضرورياً قوم قليل. وكيف يقال: لا يجوز اختلافهم فيه. وقد أنكر قوم من العقلاء البديهيات رأساً كما

---

(١) أشار به إلى أن كلمة «أن» في قوله: إن كان معلوماً للفرض بمعنى، أو كما قال في قوله تعالى: ﴿**قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين**﴾. (سورة الزخرف، الآية ٨١) ولك أن تقول إنه للترديد والشق الثاني محذوف لظهوره، أي وإن لم يكن معلوماً كيف ادعيتم صدقه، والحال أن الدعوى فرع العلم.

(٢) قيل عليه لا خفاء في كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول نظري في باقي الأشكال، فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقاً على ما ذهب إليه الرازي، أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين.

عرفت. وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا إنما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي، ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم. فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما. وذلك لا يقدح في كونه بديهياً كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، وكونه أدنى منه في القوة إنما هو لاحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه. قلنا: ممنوع، بل ذلك التفاوت إما للإلف والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه، أو لتفاوت في تجريد الطرفين. ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة. وقال طائفة، منهم إمام الحرمين: إنه نظري، ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر. وأنكر عليه الإمام الرازي في النهاية، فقال: إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ليمكن إثباته به. وذلك يستلزم أن يعلم حينما لا يعلم، وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون حاصلاً حال الطلب. ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلاً في تلك الحال، وهو تناقض. قال: فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه وإثباته معاً بخلاف إثبات الشيء بنفسه، إذ لا تناقض فيه أصلاً. فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه، كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر. فلا مخلص إلا في دعوى الضرورة كما لخصناها.

والجواب أنه ـ أي إمام الحرمين ـ إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتاً للشيء بنفسه، لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً حتى يتجه عليه ذلك الإنكار. وتحقيقه ـ أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتاً للشيء بنفسه، وإن أوهمته العبارة ـ أنّا نثبت القضية الكلية القائلة: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم، فإنه يفيده، أو المهملة القائلة: النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بمشخصه. أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من أفراد النظر، فنقول: النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً.

وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً. فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً. وهذا معنى قولنا: كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم. أما الصغرى فإذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات، وحقية استلزامها للنتيجة. وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها. وقد يقال بعبارة أخرى: هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه منافٍ للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع. وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه. أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة. أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب. وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع. وأما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع. وبالجملة[1] فههنا قضيتان بديهيتان إذا نظرنا فيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم، ثم إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصومهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا، فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية. وقد تكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة، كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية أو المهملة، بل تكونان نظريتين. وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة، فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية. فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة، وتصور الشيء بكونه نظراً ما، كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة، كما في القضية المشخصة[2]، فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما، فتكون المشخصة ضرورية، ولا يكون تصوره من

---

(١) مجمل الجواب أن ههنا قضيتان بديهيتان، بأي عبارة عبرنا بهما إذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة فلا يكون إثبات الشيء بنفسه.

(٢) تنقسم القضية الشرطية إلى شخصية، ومهملة، ومحصورة، والشخصية هي ما حكم فيها بالاتصال أو التنافي، أو نفيهما في زمن معين شخصي أو حال معين كذلك.

حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك. فلا تكون الكلية ولا المهملة[1] ضرورية، بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة. ولا استحالة فيه.

فإن قلت: لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها، فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين، فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه.

قلت: حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث أنه فرد من أفراد موضوع الكلية. فالأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري. فلا محذور أصلاً، واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد، لأن لزوم إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر. وأما إثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل. ولذلك قال في المحصل: الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري. والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً، كقولنا: النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق، فتكون حقة. وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية. وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الإمام الرازي، فكن على بصيرة. ثم عورضت هذه الشبهة فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضرورياً، لم يختلف فيه أكثر العقلاء. وهذا لا يمنع، إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء. وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثرالعقلاء لحكم بديهي بخلاف إنكار أقلهم إياه، فإنه جائز كما مر. وإن كان نظرياً، لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به، وأنه تناقض صريح، لأن المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها، وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية، إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية. وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم، فله أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة، فلا

---

(١) القضية المهملة: هي ما حكم فيها بالاتصال أو التنافي أو رفعهما في حال أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم الأحوال والأزمان أو خصوصهما.

يثبت نظر مفيد للعلم، فلا تناقض. والمنكرون طوائف. سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم. وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم. والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور. وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية. أعني السمنية[1]. ألا ترى إلى قوله: فقيل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد. وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم. فإن كون النظر مفيداً للعلم، وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علماً مؤداهما واحد، ومراد الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً، ولا نظرياً. لكن لما كان الجواب عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق، أفردها عن الشبه الأخر.

الطائفة الأولى: من أنكر إفادته للعلم مطلقاً. أي زعم أنه لا يفيده أصلاً لا في الإلهيات ولا في غيرها، وهم السمنية المنسوبة إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. ولهم شبه.

الشبهة الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه لامتناع الخطأ في الضروريات. والتالي باطل، إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده، وأنه لم يكن علماً وحقاً. ولذلك تنقل المذاهب ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه، وبالعكس.، وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس، فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها. وإن كان نظرياً، احتاج إلى نظر آخر، لأن

---

(١) السمنية: قالوا بقدم العالم، وقالوا أيضاً بابطال النظر والاستدلال وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان وقد حكى «فلوطرخس» مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة، وزعموا أن من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر وكذلك القول في الثواب عندهم، ومن أعجب الأشياء دعوى السمنية في التناسخ الذي لا يعلم بالحواس مع قولهم: إنه لا معلوم إلا من جهة الحواس.
راجع الفرق بين الفرق ٢٧٠ . ٢٧١.

المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد، كقولك مثلاً: «العالم حادث». وأما قولك: «هذا الاعتقاد علم وحق». فهو قضية أخرى. وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها، ويتسلسل. إذ ننقل الكلام إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر، ونقول: العلم بكونه علماً وحقاً نظري أيضاً، فلا بد من نظر ثالث يفيده. وهكذا إلى ما لا نهاية له. فإن قلت: اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق. ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقاً. قلت: قد عرفت أنا ندّعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً. وأن كونه كذلك معلوم لنا، فيكفي للخصم نفي المعلومية.

قلنا: نختار أنه ضروري، وإن كان حصوله عقيب النظر، إذ قد عرفت أن بعض الضروريات إنما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر، أو ألماً، أو غماً، أو فرحاً. قولك: قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره، وأنه لم يكن علماً وحقاً. قلنا: النظر الذي يظهر خطأه. أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظراً صحيحاً. والنزاع إنما وقع فيه. أي النظر الصحيح. وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً. ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً. ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة، ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهي كما مر. ومن اختار أنه نظري، وقال: لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً، فلا حاجة إلى نظر آخر، فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري.

الشبهة الثانية: المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لأنّا متى توجهنا إلى حكم مقصود، امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى حكم آخر بالوجدان. وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم، إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً. وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقاً عليها، بخلاف الشبهة الأولى والسابقة، فإن الظن ضروري قد يظهر خطأه. ويجوز اختلاف

العقلاء فيه، وتفاوته بالنسبة إلى ظن آخر. قلنا: لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن، بل قد يجتمعان، وذلك كطرفي الشرطية[1] **فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن.** ولولا اجتماعهما فيه، لامتنع الحكم بينهما بالتلازم. **أي اللزوم في المتصلات، والعناد في المنفصلات.** ومنهم من فرق بأن طرفي الشرطية قضيتان بالقوة، لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر. ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في إحديهما لا يجامع الحكم في الأخرى دفعة. ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معاً، بل يكفيه حصول إحديهما عقيب الأخرى بلا فصل، إذ بذلك يتحقق النظر فيهما. أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة، والتوجه إلى مقدمة غير العلم بها. بل هو، أي التوجه إليها هو النظر فيها وملاحظتها قصداً. ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين - أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين. والحاصل أن التفات النفس إلى المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحديهما قصداً، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل، فيحضران معاً، وإن لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة، كطرفي الشرطية، فليس ممتنعاً. وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج. وتوضيح هذا الجواب أنك إذا حدقت نظرك إلى زيد وحده، ثم حدقته كذلك إلى عمرو القائم عنده، ففي حال تحديقك إلى عمرو، كان عمرو مرئياً قصداً، وزيد مرئياً تبعاً، لا قصداً. كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى، كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً، والأولى تبعاً، فقد اجتمع العلمان، وإن لم يجتمع التوجهان.

---

(١) القضية الشرطية: هي التي تتركب من قضيتين، ويحكم فيها على تعلق أحد طرفيها بالآخر وهي إما متصلة، وإما منفصلة، فالشرطية المتصلة هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية أخرى. والشرطية المنفصلة هي التي توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى. كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون فرداً.

الشبهة الثالثة: النظر لو أفاد العلم. واعلم أن ذلك المفاد[1] علم. فمع العلم بعدم المعارض المقاوم إذ معه. أي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف، لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين. وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح. فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده، لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق، بل جوز كون نقيضه حقاً، وعدمه ليس ضرورياً. وإلا لم يقع المعارض. أي لم ينكشف وجوده بعد النظر. وكثيراً ما ينكشف، فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر يفيده، وهو ـ أي ذلك النظر الآخر ـ أيضاً محتمل لقيام المعارض. فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق، إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه، وليس ضرورياً، بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على أنظار غير متناهية. قلنا: النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض. يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة، أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب، وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر، كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر، وانكشاف المعارض بعده ممنوع، بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً، لأن العلم الأول يتوقف عليه، ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم، فإنه باطل، لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها، لا العلم بأن النتيجة حقة، أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية، جزم بأنها حقة جزماً بديهياً لا يتوقف إلا على تصور طرفيه. وكذلك إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم، جزم بأنه معدوم قطعاً. ألا ترى إلى قوله: المعارض في نفس الأمر ضروري. أي يعلم

---

(١) قيل أشار به إلى أن تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر إلى نفس الإفادة، لأن عدم المعارض في نفس الأمر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الإفادة، وإليه أشار قول المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة.

بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر.

الشبهة الرابعة: النظر إما أن يستلزم العلم بالمنظور[١] فيه أو لا. والأول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطاً له. أي للنظر، لأن عدم اللازم منافٍ لوجود الملزوم، فلا يكون شرطاً له، لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي. والثاني، وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب. قلنا: يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا أو إعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة. فإذا تم النظر حصل العلم، كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه، لا بمعنى أنه يعني النظر علة موجبة له. أي للعلم بالمنظور فيه، كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاً، وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرط له. أي للنظر.

الشبهة الخامسة: المطلوب إما معلوم فلا يطلب بالنظر، لاستحالة تحصيل الحاصل أو لا. فإذا حصل، لم يعرف أنه المطلوب، فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب. قلنا: هو معلوم تصوراً. فإنّا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقاً بثبوت النسبة أو انتفائها، فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه، فيعرف أنه المطلوب. وإنما خص الجواب بالمطلوب التصديق، لأن المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات، كما أشرنا إليه. ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية.

الشبهة السادسة: أن دلالة الدليل ـ أي إفادة النظر فيه[٢] العلم

---

(١) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولاً، والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب.

(٢) لا خفاء في أن الدلالة صفة الدليل، وإفادة النظر صفة النظر فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر، والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح. فالمراد كون الدليل موصلاً إليه كما صرح به فيما بعد، وإنما ارتكب التسامح بإقامة السبب مقام المسبب قطعاً للإطناب في تقرير الشبهة.

بالمدلول ـ إن توقفت على العلم بدلالته عليه. أي على ذلك المدلول، **لزم الدور،** لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين، **فيتوقف** كل واحد من العلم بالمدلول وإفادة النظر إياه على الآخر. **وإلا** ـ أي وإن لم تتوقف إفادة **النظر على العلم بالدلالة ـ لزم** كون الدليل[1]، دليلاً، وكون النظر فيه مفيداً **للعلم بالمدلول.** وإن لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وأنه باطل، لأن **الدليل إذا لم يعتبر وجه دلالته** على المدلول، كان أجنبياً منقطع التعلق عنه. **فلا يكون النظر فيه مفيداً** للعلم به. قلنا: لا تتوقف إفادة النظر في الدليل **العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه،** بل تتوقف على العلم بوجه دلالته **عليه. ووجه الدلالة في الدليل غير** كونه دليلاً موصولاً بالفعل إلى العلم **بالمدلول. فإنه ـ أي وجه الدلالة ـ** الأمر الذي بحسبه ولأجله ينتقل الذهن من **الدليل إلى المدلول، وهو متحقق في الدليل** نظر فيه ناظر أم لا؟. وكونه دالاً **بالفعل على المدلول أمراضاً في** مقيس إلى المدلول يعرض له بعد النظر فيه **وإفادته. أي إفادة النظر فيه** للعلم بالمدلول مثلاً وجه الدلالة العالم على الصانع **هو الحدوث أو الإمكان الثابت له** في نفسه قبل أن يتعلق به نظر، وهو الذي **يتوقف على العلم به** إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع. وأما دلالته عليه **بالفعل فمتوقف على النظر.** وحينئذ **فلا** يلزم الدور. ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول.

الشبهة السابعة[2]: **العلم بعده** ـ أي بعد النظر ـ **إما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه، فيقبح التكليف به** ـ أي بذلك العلم ـ **لكونه غير مقدور** حينئذ. بل هو اضطراري كالعلم الضروري، فيكون حكمه

---

(١) سبق الحديث عن الدليل في هذا الجزء.

(٢) فيه بحث وهو أن سياق الكلام يشعر بأن أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف، وعدم قبحه، فيقال لهم: هذه المعارف الملكف بها على تقدير أن لا يكون إفادة النظر إياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه، وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف.

حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار. وأنه ـ أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر ـ خلاف الإجماع لكونه واقعاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى، أو لا يجب. فيجوز حينئذ انفكاكه عنه عن النظر، فلا تكون إفادته إياه مجزوماً بها، وهو المطلوب عندنا.

قلنا: هو واجب الحصول بعده، والتكليف إنما هو بالنظر المقدور، لا بالعلم النظري الواجب الحصول. كذا ذكره الآمدي. وسيرد عليك هذا المعنى أيضاً في وجوب النظر. ورد عليه بأن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة، فيكون مكلفاً بها. وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب النظر فيها عدول عن الظاهر. فالأولى في الجواب[١] ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها. فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري، إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه. فإذا أوجب تصورهما حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما، بخلاف النظري، لأن موجبه النظر. فإذا غفل عن النظر، أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر، فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر. فلا يقبح التكليف به. وأيضاً إن سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور. فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور إنما يلزم المعتزلة النافين للجبر[٢]، القائلين بحكم العقل في تحسين

---

(١) إنما قال ذلك: لأن العدول عن الظاهر يجوز إذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه إلى العدول يقتضي أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول.

(٢) النافين للجبر يطلق على القائلين بقدرة العبد على خلق أفعاله ومن هنا كانت تسميتهم بهذا الاسم، وقيل لأنهم في رأيهم ذاك منكرون للقدر، وقيل لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم ودراستهم، وللأشعري تفسير لهذه التسمية . يقول مدافعاً عن إتهام يوجه إليه بأنه قدري في قوله بأن الله يخلق الخير والشر معاً . يقول: إن القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه. ويذكر الملطي عدة أصناف للنافين للجبر: فصنف منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم، وصنف يقال لهم المفوضة زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهداه، وهؤلاء يجمعهم القول بالاختيار في مقابلة مذهب القول بالجبر . أي أن الإنسان ليس مجبوراً بل هو مختار حر فيما يأتي ويذر من الأعمال=

الأفعال وتقبيحها. ولا يلزمنا، فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع، جائزة الصدور عنه عندنا.

الشبهة الثامنة: لو أفاد النظر العلم، فإما أن يكون ذلك معه أو بعده، والأول باطل إذ لا يجتمعان، لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه، ومشروط بعدمه. وكذلك الثاني باطل أيضاً لجواز طرو ضد للعلم بعده، أي بعد النظر بلا مهلة، كنوم أو موت، أو غفلة، فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده.

قلنا: يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا إليه عند تحرير المبحث، حيث قلنا: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له.

الشبهة التاسعة: لو أفاد النظر العلم، لكان ذلك النظر واقعاً في الدليل، وهو باطل، لأنّا إذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلاً، فموجبه ـ أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه ـ إما ثبوت الصانع في نفس الأمر، أو العلم. وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع، لأن انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه، وهو ظاهر البطلان، فإنه تعالى يتسحيل عليه العدم، أوجد العالم أو لم يوجد. وأما الثاني فلأنه يلزم حينئذ أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلاً. إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم. فإذا انتفى اللازم، انتفى الملزوم، وهو أيضاً باطل، لأن الأدلة أدلة في أنفسها، سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا.

قلنا: إنه ـ أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به ـ يوجب وجود الصانع.

= له أن يفعل هذا ويترك ذاك لا سلطان لأحد على إرادته ينتقل متى شاء ويمشي متى شاء وينام ويستيقظ متى شاء وإلا كان كالآلة أو كالجماد وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى، ولا لإثابته وعقابه.

انظر التنبيه والرد للملطي ص ١٦٥ . ١٨٦ وتاريخ الفرق الإسلامية للدكتور علي مصطفى الغرابي ص ٢١.

أي يستلزمه من غير أن يكون محصلاً له في الواقع. ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم أو يوجب العلم به. أي هو بحيث متى علم ونظر فيه، علم وجود الصانع. وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا؟ وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان، وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط، وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً، لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه.

الشبهة العاشرة: الاعتقاد الجازم قد يكون علماً لكونه مطابقاً مستنداً لموجب. وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد. ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب، سيما عند من يقول: الجهل مماثل للعلم. فإذاً ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً مستنداً إلى شبهة، لا علماً مستنداً إلى موجب حقيقي.

قلنا: هذا الذي ذكرتم إنما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما. وأما نحن فنقول: إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضي إلى المطلوب، فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم، لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة، ولا يمكنهم التخلص عن هذا الإشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس إليه دون الجهل. فإن ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل، لأنّ حكم المتماثلين واحد، فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر؟ وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة، الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام.

وقيل: للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن المتماثلات تختلف بالعوارض. فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات، ميزت البديهة أن اللازم هناك علم، لا جهل يخالفه في بعض عوارضه.

الطائفة الثانية: من المنكرين، المهندسون قالوا: إنه ـ أي النظر ـ يفيد

العلم في الهندسيات[1] والحسابيات، لأنها علوم قريبة من الأفهام، متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الإلهيات، فإنها بعيدة عن الأذهان جداً. والغاية القصوى فيها الظن، والأخذ بالأحرى والأخلق بذاته تعالى وصفاته وأفعاله. واحتجوا على ذلك بوجهين:

الأول: الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور، لا بالضرورة، وهو ظاهر، ولا بالنظر إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب إليه جمع، وإما لأنه إما بالحد، وهو مختص بالمركب، ولا تركيب في الحقائق الإلهية أو بالرسم، وأنه لا يفيد العلم بالكنه. والتصديق بها فرع التصور، فامتنع التصديق أيضاً.

قلنا: لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعاً لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها. فإنه غير ممتنع، وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم أمراً كلياً. وإن سلم أنها لا تتصور بالكنه أصلاً، فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما. وهو حاصل بلا شبهة. ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن، لأنه أيضاً تصديق متفرع على التصور، فيجب أن لا يكون حاصلاً في الإلهيات. فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا.

الوجه الثاني: أقرب الأشياء إلى الإنسان ـ وأولاها بأن يكون معلوماً له بحقيقته وأحواله ـ هويته التي يشير إليها بقوله: أنا وإنها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها، فإنه بديهي لا خلاف فيه، بل من حيث تصورها بكنهها، ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهراً مجرداً أو

---

(١) الهندسة كلمة فارسية معربة أصلها (أندازة) أي المقادير وتسمى باليونانية (جومطريًا) وهي صناعة المساحة (راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ١١٨) وكتاب إقليدس في هذه الصناعة أول ما ترجم من كتب اليونانيين في أيام أبي جعفر المنصور، ويسمى كتاب الأصول.

وعلم الهندسة عند القدماء مرادف للعلم الرياضي. قال ابن خلدون إن هذا العلم هو: النظر في المقادير على الإطلاق (المقدمة ص ٨٨٩ وعلم الهندسة عند المحدثين فرع من العلم الرياضي، وهو العلم الذي يبحث في أوضاع الأجسام وأشكالها.

جسمانياً منقسماً، أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها، إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس. فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة. وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك، أي بحيث لا يفيد النظر فيه علماً، فما ظنك بأبعدها عنه، وإفادة النظر فيه العلم. وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، لا من القياس الفقهي[1] كما ترى.

قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلاً. وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر. أي على عسر معرفتها. وأما الامتناع ـ أي امتناع معرفتها أو عدمها ـ فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها. فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً، بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً، فيكون ذلك في الإلهيات أشكل، ولا نزاع فيه.

الطائفة الثالثة: الملاحدة[2] **قالوا**: النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا إلى معرفته، ويدفع الشبهات عنا. وقد رد عليهم بوجهين:

الأول: صدق المعلم. ولا بد منه إن علم بقوله. أي أخباره بصدقه في أقواله، لزم الدور، لأن إخباره هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار. وإن علم

---

(١) القياس الفقهي: حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما والقياس المنطقي: قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً.
راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ٤٧.

(٢) الملاحدة: جمع ملحد. يقال: لحد في دين الله أي جار عنه ومال وقرأ الكسائي: (لسان الذين يلحدون إليه أعجمي) بفتح الياء والحاء والباقون (يلحدون) بضم الياء من ألحد في دين الله أي جار عنه ومال. وألحد أيضاً: ظلم في الحرم وأصله من قوله تعالى: ﴿**ومن يُرد فيه بإلحاد**﴾ (سورة الحج: الآية ٢٥) أي بظلم.
راجع بصائر ذوي التمييز ٤: ٤٢٠.

صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل. ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية، فلا حاجة إلى المعلم.

وأجيب عن هذا الوجه بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه. فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معاً، فلا دور ولا كفاية.

الوجه الثاني: لو لم يكن العقل في معرفته تعالى، لاحتاج المعلم فيها إلى معلم آخر، ويتسلسل. وأجيب عنه بأنه قد يكفي عقله لكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره، أو ينتهي إلى الوحي[١]. أي إن سلم احتياجه إلى معلم آخر، لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي الذي يعلم الأشياء بالوحي. والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة. فإن من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاماً ضرورياً كما في الأقيسة الكاملة، حصل له المعرفة قطعاً، كقولنا: العالم ممكن، وكل ممكن له مؤثر، فالعالم له مؤثر. وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمعلم مكابرة صريحة. نعم، إذا كان هناك معلم، كان الأمر أسهل. وهذا المعتمد إنما يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم بلا معلم في معرفة الله تعالى. وأما من قال: إنه يفيده، فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها. لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة، ولا يكمل به الإيمان في الدنيا، كالمأخوذ من غير النبي، فإنه لا يتم به الإيمان. ألا ترى إلى قوله: ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله»[٢] مع أن كثيراً

---

(١) الوحي في الأصل هو الإعلام في خفاء، أو الكشف عن أمر مجهول أو الإعلام بسرعة، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أي الموحى.
والوحي الآلهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق التي تجاوز نطاق عقله.
والوحي في اصطلاح الشريعة هو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه.

(٢) الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ٣٢ ـ ٣٦ ورواه الإمام البخاري في الإيمان ١٧، ٢٨ وكتاب الصلاة ٢٨ وكتاب الزكاة ١ وكتاب الاعتصام ٢، ٢٨ ورواه أبو داوود في كتاب الجهاد ٩٥ والترمذي في تفسير سورة ٨٨ والنسائي في الزكاة ٣ وابن ماجة في كتاب الفتن ١ ـ ٣ والدارمي في السير ١ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ٨ (حلبي).

منهم كانوا يقولون بالتوحيد، لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم، لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه. وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم، والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكثرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم ـ فدلت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة. فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم ـ لهم، أي للملاحدة وجهان:

الأول: أنه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى. ولو كان العقل باستعمال النظر كافياً فيها، لما كان الأمر كذلك، بل كان العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة.

قلنا: ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار الصادرة عنهم فاسدة. فترتب عليها عقائد باطلة. وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا. فإن المفيد للعلم عندنا إنما هو النظر الصحيح، لا الفاسد، نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده، وهو مسلم.

الثاني: نرى الناس محتاجين إلى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بأدنى نظر كالنحو والصرف والعروض، لا يستغنون فيها عن العلم، فكيف لا يحتاجون إليه في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع. مع أن المطلوب فيها اليقين.

قلنا: الاحتياج إلى المعلم بمعنى العسر. أي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم. وما ذكرتم يدل عليه. وأما بمعنى الامتناع، فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم.

المقصد الرابع

في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه، والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة:

الأول: مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري[1] أنه، أي حصول العلم

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية في هذا الجزء.

عقيب النظر بالعادة. وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وعلى أنه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها، ولا يجب عليه أيضاً. ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار، والري بعد شرب الماء. فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة. وكذا الحال في سائر الأفعال. وإذا تكرر صدور فعل منه، وكان دائماً أو أكثرياً، يقال: إنه فعله بإجراء العادة. وإذا لم يتكرر، أو تكرر قليلاً، فهو خارق للعادة أو نادر. ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى مؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه، وهو دائمي أو أكثري، فيكون عادياً.

الثاني: مذهب المعتزلة، أنه ـ أي حصول العلم بعد النظر ـ بالتوليد. وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى، قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة، وإما بالتوليد[1]. ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح. فكلتاهما صادرتان عنه. الأولى بالمباشرة، والثانية بالتوليد. والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته. أي بلا توسط فعل آخر منه. يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه، وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في

---

(١) وقد هاجم ابن الرواندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار.
ثم قال ابن الرواندي وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد، يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز.
وهذا إلزام من ابن الرواندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً ومات فوراً وأصاب السهم شخصاً فمات، وكان موته بعد موت من أطلق السهم فإنه يعد فاعلاً لموته لأنه سبب فيه، فألزم ابن الراوندي على هذا ـ تهكماً ـ أن يكون الميت فاعلاً للقتل.
راجع مذاهب الإسلاميين بتصرف ١: ١٩٢ ـ ١٩٣.

إبطال قاعدة التوليد. واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم، فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاماً لهم حيث قالوا: النظر المعاد لا يولد العلم إتفاقاً، فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك، إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم بالمنظور فيه. وأجابوا ـ أي المعتزلة ـ بأنَّا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر. فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا، فيكون من أفعاله تعالى. فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه، لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى. ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية، إذ هو تكليف بفعل الغير. وهو قبيح. فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر، بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه، لأن العلة غير مشتركة. وإلا ـ أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر ـ منعنا الحكم الذي هو التوليد والتزمنا التوليد ثمة، أي في التذكر، فإن أبا هاشم[1] صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له، لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى، والذي يفعله العبد بقصده واختياره، فهو يولده، لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله. والحاصل أنه ـ أي قياس الأصحاب ـ قياس مركب، يعني مركب الأصل، والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع، ومنع وجود الحكم في الأصل، فإنه يقول: عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية. فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر. وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر، منعنا عدم توليده.

وأيضاً جواب آخر للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق. قالوا: التذكر إنما يكون بعد حصول العلم، وابتداء النظر قبله، فلا يلزم من عدم توليد

---

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام. ولد في سنة سبع وسبعين ومائتين، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلثمائة. قدم إلى بغداد سنة أربع عشرة وثلثمائة كما نص على ذلك الفهرست لابن النديم، أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد، وأخذ علم الكلام عن أبيه وكان شديد الحرص عليه.
راجع تاريخ بغداد ١١: ٥٥ وفيات الأعيان ٢: ٣٣٥ والفهرست لابن النديم ٢٦١.

التذكر، لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال.

الثالث: مذهب الحكماء أنه بسبيل الإعداد فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض، ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه - أي ذلك الفيض - والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل. فالنظر يعد الذهن إعداداً تاماً، والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً - أي لزوماً عقلياً - وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي، وهو أنه - يعني العلم الحاصل عقيب النظر - واجب لازم حصوله عقيبه عقلاً، غير متولد منه.

قيل: أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني[1]، وإمام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد، ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي. أما وجوبه عقلاً فلأنَّا نعلم ضرورة وبديهة أن من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة، امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث وهذا الاستدلال جارٍ في سائر الأشكال والأقيسة إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها. وإما أنه غير متولد من النظر، فلاستناد جميع الممكنات والحوادث إلى الله تعالى ابتداء، فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد. وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله ابتداء، وكونه قادراً مختاراً، وأنه - ومع القول بأنه - لا يجب على الله شيء، إذ لا وجوب عن الله، كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار، ولا وجوب عليه أيضاً كما تزعمه المعتزلة. وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله سبحانه. وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً، فيكون بعضها متولداً عن بعض. وإن كان الكل واقعاً بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم، ووجوب بعض الأفعال

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية قريباً من هذا.

عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب، إذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما يوجبه. وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري[١]. وحينئذ يقال: النظر صادر بإيجاد الله تعالى، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه

المقصد الخامس

شرط النظر[٢] إما مطلقاً سواء أكان صحيحاً أو فاسداً. فبعد الحياة أمران:

الأول: وجودي، وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف، وسيأتي تفسيره.

الثاني: عدمي، وهو عدم ضده. أي ضد النظر، وهو ما ينافيه، فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره، وهو كل ما هو ضد الإدراك مطلقاً من النوم والغفلة والغشية. فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك، ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه، وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب. وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه، والجهل المركب به. أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه، إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه. أما صاحب الأول فلامتناع طلب العلم مع حصوله. وأما صاحب الثاني، فلأنه جازم بكونه عالماً. وذلك

---

(١) الأشاعرة ينكرون التولد إنكاراً تاماً لأنهم ينسبون الفعل كله لله ولم يقروا بوجود قوانين ولا طبائع، ولهذا أجازوا أن يمد الإنسان الوتر بالسهم ويرسل يده ولا يذهب السهم وأجازوا أيضاً أن يقع سهمه على ما أرسله، ولا يكسره ولا يقطعه وأجازوا أيضاً أن يجمع الإنسان بين النار والحلفاء فلا يحرقها. راجع أصول الدين للبغدادي ص ١٣٨.

(٢) النظر هو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل. قال(ديكارت) لأنه كان يبدو لي أنني استطيع أن أجد من الحق في الاستدلالات التي يجيء بها كل إنسان على الأمور التي تهمه والتي سرعان ما يعاقب على نتائجها إذا أخطأ في الحكم.
راجع مقالة الطريقة ص ٨٥ . ٨٦ ط بيروت ١٩٧٠.

يمنعه من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل. وإما لأنه منافٍ للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم.

فإن قلت: إن كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له، فماذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً، ويطلب دليلاً آخر، إذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين. قلت: النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني. يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة، بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه. وهو ـ أي هذا الوجه ـ غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل، بخلاف ما إذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة، فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلاً، والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة، فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه. وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له. وأما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فأمران:

الأول: أن يكون النظر في الدليل ـ وستعرفه ـ دون الشبهة، وهي التي تشبه الدليل، وليست به.

الثاني: أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول، وهي أمر ثابت للدليل، ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول كالحدوث أو الإمكان للعالم. فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع، ولا يوصل إلى المطلوب، لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه، كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره، وطوله أو قصره.

المقصد السادس

النظر في معرفة الله تعالى، أي لأجل تحصيلها واجب إجماعاً منا، ومن المعتزلة. وأما معرفته تعالى فواجبة إجماعاً من الأمة. واختلف في طريق ثبوته. أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة، فهو ـ يعني طريق الثبوت ـ عند أصحابنا

السمع. وعند المعتزلة العقل. أما أصحابنا فلهم في إثبات وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة مسلكان:

الأول: الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى: ﴿**قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾(٢). فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته. والأمر للوجوب، كما هو الظاهر المتبادر منه، ولما نزل: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ**﴾(٣).

قال عليه الصلاة والسلام: ويل لمن لاكها ـ أي مضغها ـ بين لحييه ـ أي جانبي فمه ـ ولم يتفكر فيها(٤).

فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة، فهو واجب، إذ لا وعيد على ترك غير الواجب. وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد.

والمسلك الثاني: وهو المعتمد في إثبات وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً من المسلمين كافة. وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**﴾(٥) لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الأمر غير الوجوب، ولأن العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب. وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر، كما ذكره الإمام الرازي. وهي لا تتم إلا بالنظر. وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، فهو واجب كوجوبه. وعليه إشكالات:

---

(١) سورة يونس، آية رقم ١٠١.
(٢) سورة الروم، آية رقم ٥٠.
(٣) سورة آل عمران، آية رقم ١٩٠.
(٤) لم نعثر على هذا الحديث على كثرة البحث والتمصي.
(٥) سورة محمد، آية رقم ١٩.

الأول: أن وجوب المعرفة[1] يتوقف على إمكانها، وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية، لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر، لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً. والضروري لا يكون كذلك، بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر. فعلى هذا إمكان معرفة الله تعالى فرع إفادة النظر العلم مطلقاً، أي في الجملة. وفي الإلهيات خاصة، وفيها بلا معلم. وقد مر الإشكال عليه. أي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة. قلنا: وقد مر أيضاً الجواب عنه. أي عن ذلك الإشكال.

الثاني: أنّا وإن سلمنا إمكان معرفته تعالى، لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعاً، لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره، وهو غير ممكن، إذ إيجاب المعرفة إما للعارف به تعالى، وهو تحصيل الحاصل، أي تكليف بتحصيله، وذلك ممتنع، أو لغيره، وهو تكليف الغافل فإن من لا يعرفه تعالى، كيف يعلم تكليفه إياه. وهو أيضاً باطل.

قلنا: المقدمة الثانية ـ القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلاً ـ ممنوعة، إذ شرط التكليف فهمه وتصوره، لا العلم والتصديق كما مر من أن الغافل من لا يفهم الخطاب، أو لم يقل له: إنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف.

---

(١) المعرفة: إدراك الشيء وتصوره، ولها عند القدماء عدة معان:
١ ـ منها إدراك الشيء بإحدى الحواس.
٢ ـ ومنها العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً.
٣ ـ ومنها إدراك البسيط سواء كان تصوراً للماهية، أو تصديقاً بأحوالها.
٤ ـ ومنها إدراك الجزئي سواء كان مفهوماً جزئياً أو حكماً جزئياً.
٥ ـ ومنها إدراك الجزئي على دليل.
٦ ـ ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون، وفرقوا بين المعرفة والعلم فقالوا: إن المعرفة إدراك الجزئي ، والعلم: إدراك الكلي، وإن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات.

الثالث: سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعاً، لكن لا نسلم وقوعه. قولكم: أجمعت الأمة على ذلك. قلنا: لا يمكن الإجماع منهم على وجوبها عادة كعلى ـ أي كالإجماع منهم على ـ أكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد.

قلنا: يجوز الإجماع منهم فيما يوجد فيه أمر جامع لهم عليه، كوجوب المعرفة مثلاً، ثم بين الجامع بقوله: من توفر الدواعي، إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها، وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه. وما ذكرتم من الإجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة لا جامع لهم عليه، بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه.

الرابع: الإجماع[1] إن ثبت في نفسه، امتنع نقله إلينا، فلا يصح أن يتمسك به. وإنما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها. فلا يعرفون بأعيانهم، فكيف تعرف أقوالهم. وجواز خفاء واحد إما لخموله، أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيراً. وجواز كذبه في قوله: إن الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة. ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به. وجواز رجوعه عن حكم أفتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر ـ بفتح الخاء وكسرها ـ وأيضاً نقل الإجماع بطريقة التواتر ممتنع عادة، وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات.

قلنا: ما ذكرتموه منقوض بما علم الإجماع عليه بطريق التواتر، كالأركان الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وغيرهما، وتقديم الدليل القاطع على الظني.

---

(١) الإجماع في اللغة هو العزم والاتفاق، وله في الاصطلاح القديم معنيان: أحدهما عزم أهل الحل والعقد على أمر معين والآخر اتفاق المجتهدين في عصر على أمر ديني وهو أحد الحجج الشرعية. ويطلق الإجماع في اصطلاحنا على اتفاق أفراد طائفة من الطوائف في العواطف والآراء. تقول: أجمع رأيهم على كذا أي اتفقوا عليه ومنه قولهم: وافق المجلس على مشروع القانون بالإجماع.
والإجماعية: مذهب أدبي مضاد للمذهب المسرحي أو الروائي.

الخامس: وإن سلم نقله بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله، فليس بحجة لجواز الخطأ على كل ـ أي كل واحد من المجتهدين ـ فكذا يجوز الخطأ على كل من حيث هو كل، فلا يكون قولهم حجة قطعية، ولأن انضمام الخطأ الصادر من أحدهم على انفراده إلى الخطأ الصادر من واحد آخر... وهكذا، إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم لا يوجب الصواب، بل يوجب كون الكل على خطأ.

قلنا: كون الإجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين، فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها، ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما. فإن كل واحد من الإنسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم. وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة، وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة.

السادس: منع وقوع الإجماع عليه ـ على وجوب المعرفة ـ بل الإجماع واقع على خلافه، وذلك لتقرير النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأعصار ـ إلى عصرنا هذا ـ العوام على إيمانهم، وهم الأكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار على الدلائل الدالة على الصانع وصفاته، بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً، إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان، والتقليد المحض الذي لا يقين معه. ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير، والحكم بإيمانهم.

قلنا: كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير. غايته ـ أي غاية ما في الباب ـ أنهم قصروا عن التحرير، والتوضيح للمقاصد العرفانية، والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها. وذلك القصور لا يضر، فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك، والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك. أو ندعي أنه ـ أي العرفان التفصيلي

واجب، لكنه فرض كفاية[١]، فإن الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك. أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً. والحاصل أن المعرفة على وجهين:

أحدهما: فرض عين، وهو حاصل للعوام الذين قرروا على إيمانهم.
والآخر: فرض كفاية. وهو حاصل لعلماء الأعصار.

السابع: سلمنا إنعقاد الإجماع على وجوب المعرفة، لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر كما ادعيتم. بل قد تحصل المعرفة بالإلهام، والتوجه التام كما قال به حكماء الهند. فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها، صرفوا هممهم إليه، وسلطوا أذهانهم عليه، وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم. أو التعليم كما تقول به الملاحدة. أو التصفية كما تقول به الصوفية، فإنهم قالوا: رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية، والتوجه إلى الحضرة الصمدية، والتزام الخلوة، والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة. وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم.

قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر. فإن القائل بالتعليم لا ينكر النظر، بل يقول: هو وحده لا يفيد المعرفة، بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام. ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر. وقول الإمام: «بضوء الشمس»، فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما، كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما. والإلهام[٢]

---

(١) الفرض عند الفقهاء: هو الوجوب، وهو ما ثبت بدليل قطعي أو ظن، أما عند الحكماء فهو التجويز العقلي، أي الحكم بجواز الشيء كما في قول ابن سينا: إن الجسم إنما هو جسم بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر.
النجاة ص ٣٢٧.

(٢) الإلهام: مصدر ألهم، وهو أن يلقي الله في نفس الإنسان أمراً يدفعه على فعل الشيء أو تركه وذلك بلا اكتساب أو فكر ولا استفاضة وقيل الإلهام: ما وقع في القلب من العلم، وهو يدفع إلى العمل من غير استدلال ولا نظر، وقد يراد بالإلهام التعليم كما في قوله تعالى: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ (سورة الشمس، الآية ٨) أي علمها. وقد فرق ابن سينا بين الوحي والإلهام. فقال: وإن الأبرار لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات (راجع ابن سينا تسع رسائل ص ١١٤).

على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله، فيكون حقاً، أو من غيره فيكون باطلاً، إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره. وكذا الحال في التصفية. ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة. فلا بد من الاستعانة بالنظر. أو قلنا: المراد أنه لا مقدور لنا من طريق المعرفة إلا بالنظر. فإن التعليم والإلهام من فعل الغير، فليس شيء منهما مقدوراً لنا. وأما التصفية كما هو حقها، فتحتاج إلى مجاهدات شاقة، ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج، فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً. أو قلنا: نخصه ـ أي وجوب النظر في المعرفة ـ بمن لا طريق له إليها إلا بالنظر. وذلك بأن لا يكون متمكناً إلا منه كجمهور الناس. إذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته، لم يجب النظر عليه.

الثامن: سلمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر، إذ الدليل الذي بنيتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك[1]. فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها، لامتناع تحصيل الحاصل. وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم، مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة، ولا وجوب الشك اتفاقاً.

قلنا: الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً، والمقدمة ـ يعني ما لا يتم الواجب إلا به ـ مقدورة. والوجوب ههنا ـ أي وجوب المعرفة ـ مقيد بعدم المعرفة عند الكل. فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة. أو الشك عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك. وإذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجوب مقدمته، لم يستلزم وجوبها، كوجوب الزكاة،

---

(١) الشك: اختلاف النقيضين عند الإنسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عنده في النقيضين أو لعدم الإمارة فيهما، والشك ربما كان في الشيء هل هو موجود أو غير موجود، وربما كان في جنسه، أي من أي جنس هو، وربما كان في بعض صفاته، ربما كان في الغرض الذي لأجله أوجد: والشك ضرب من الجهل، وهو أخص منه لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، وكل شك جهل وليس كل جهل شكاً.
راجع بصائر ذوي التمييز ج ٣ ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

والحج. إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجباً. وأيضاً يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك.

فإن قلت: إذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم، لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق، فلا يلزم وجوب مقدمتها.

قلت: وجوبها مطلق بالقياس إلى النظر، وإن كان مقيداً بالقياس إلى ما ذكرنا. فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة. ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجوب العقل، وإن لم يكن مقيداً بوجود الطهارة. ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك.

التاسع: لا نسلم أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب شرعاً، لأن الوجوب الشرعي إما خطاب الله[1]، أو مترتب عليه. ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء، ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء.

قلنا: المعرفة غير مقدورة بالذات. أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء. بل هي مقدورة بإيجاب السبب المستلزم إياها. فإيجابها إيجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك، كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح، وهو غير مقدور له بذاته. فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للإزهاق، وهو ضرب السيف قطعاً. أي هو أمر بذلك المقدور يقيناً، إذ لا تكليف بغير المقدور شرعاً، وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سبباً للواجب. أي مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه، فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة، إذ القدرة لا تتعلق إلا بها، لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب، لا بحسب ذاته، فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب، إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب، إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور. فإذا كلف بالمسبب، كان تكليفاً بإيجاد سببه، لأن القدرة إنما تتعلق

(١) قوله: إما خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عن الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار.

بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب، **غير مستلزم إياه، كالطهارة للصلاة،** والمشي للحج، **فإن الواجب** ههنا **تتعلق به القدرة بحسب ذاته**[1]، **فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته.** وقد يجاب **عنه بأنه ـ أي العبد ـ لو كان مأموراً** بالشيء **مطلقاً** دون ما يتوقف ذلك الشيء **عليه لزم تكليف** المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه..وإلا لم **يكن** وجوباً **مطلقاً.** وهو ضعيف، إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة **لا مع عدم التكليف** بها. **فإن** عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها، كما أن **التكليف بها لا** يستلزم وجودها، بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من **إيجابها وعدم إيجابها.**

فإن قلت: إذا لم تكن المقدمة واجبة، جاز له تركها. فإذا تركها فإن **لم يبق وجوب** والواجب، لم يكن واجباً مطلقاً. وإن بقي فقد وجب الشيء **مع عدم المقدمة.**

قلت: هذا بعينه جاز فيما إذا تركها مع كونها واجبة، والتحقيق أن **المحال هو** أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه، لا مع عدم **التكليف** بمقدمته. ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول: تقديرها **إذ** المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة، وتجعل لفظة مع متعلقة **بالوجود** المقدر، فتدبر. ولو قدم الإشكال التاسع على الثامن، لكان أنسب **بمساق الكلام.**

العاشر: المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه **ثلاثة دالة على** أنه ليس واجباً أحدها أنه أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته **وأفعاله والعقائد** الدينية، والمسائل الكلامية بدعة في الدين، إذ لم ينقل عن **النبي** عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به، أي بالنظر فيما ذكر. ولو

---

(١) **قوله: بحسب ذاته** إن أريد بالصلاة الأفعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة **فهي مقدورة** بحسب ذاتها، وإن أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فمقدوريتها باعتبار **سببها المستلزم لها فحينئذ** معنى قوله «بحسب ذاته» لا بحسب شرطه المذكور.

كانوا قد اشتغلوا به، لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله، كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها. وكل بدعة رد لما ورد في الحديث، وهو أنه قال عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد.»(١) أي مردود جداً.

قلنا: ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع، بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة، وما يتعلق بهما، ويقررونها مع المنكرين لهما، لأن أهل مكة كانوا يحاجّون النبي عليه الصلاة والسلام، ويوردون عليه الشبه والشكوك، ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة، حتى قال تعالى في حقهم: ﴿**بلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾(٢). وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة. والقرآن مملوء منه. أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية وإثباتها عند الخصم. وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ**﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ..**﴾(٥) إلى آخر السورة.

فإنه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الإنسان، وأشار إلى شبهة المنكرين

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ٥: ٣٠١ كتاب الصلح ٥٣ باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود: ٥ الحديث ٢٦٩٧ بلفظ: من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد، وأخرجه مسلم بهذا اللفظ أيضاً في صحيحه ٣: ١٣٤٣ كتاب الأقضية ٣٠ باب نقض الاحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ٨ الحديث ١٧: ١٧١٨.

(٢) سورة الزخرف، آية رقم ٥٨.

(٣) سورة الأنبياء، آية رقم ٢٢.

(٤) سورة البقرة، آية رقم ٢٣.

(٥) سورة يس، آية رقم ٧٧.

للإعادة، وهي كون العظام رميمة متفتتة، فكيف يمكن أن تصير حية. واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[١].

وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة حيث قالوا: إن الإعادة مثل الإيجاد أول مرة. وحكم الشيء حكم مثله. فإذا كان قادراً على الإيجاد، كان قادراً على الإعادة. ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم. ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين:

أحدهما: اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض، فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر، وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة.

والثاني: أن الأجزاء الرميمة يابسة جداً، مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن. أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء.[٢]، فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء، وإلى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر[٣] مع ما بينهما من المضادة الظاهرة، فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة ههنا أقل من ذلك. ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر. وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة. فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقاً لهذه السموات والأرض، لزمه أن يسلم كونه قادراً على إعدامها. فإن ما صحَّ عليه العدم في وقت صحَّ عليه في كل الأوقات، وأن يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر، لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله.

قال في نهاية العقول: إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته،

---

(١) سورة يس، آية رقم ٧٩.
(٢) وهو قوله تعالى: ﴿وهو بكل خَلْقٍ عليم﴾ سورة يس، آية رقم ٧٩.
(٣) وهو قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون﴾. سورة يس، آية رقم ٨٠.

وإثبات النبوة، والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى، فكيف يقال: إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة، وكانوا منكرين للخوض فيها. نعم، إنهم ـ يعني الصحابة ـ لم يدونوه، أي علم الكلام، كما دوناه، ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات، وتقرير المذاهب، وتبويب المسائل، وتفصيل، وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الأمور، ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب، كما بالغنا فيه. وذلك ـ أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة ـ لاختصاصهم بصفاء النفوس، وقوة الأذهان، وحدة القرائح، ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية، والتمكن من مراجعة من يفيدهم، ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة كل حين من الأحيان مع ـ متعلق بالاختصاص، أي اختصوا بما ذكر مع ـ قلة المعاندين المشككين لهم، ولم تكثر الشبهات ـ معطوف على ما قبله بحسب المعنى، كأنه قيل: مع أنه قلَّ المعاندون، ولم تكثر الشبهات في زمانهم ـ كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الأحيان السالفة، فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية، فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم. وذلك ـ أي عدم تدوينهم الكلام ـ كما لم يدونوا الفقه، ولم يميزوا أقسامه أرباعاً، هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات. وأبواباً وفصولاً كما ميزناها كذلك. ولم يتكلموا فيها. أي في أقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض ـ وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس ـ والقلب، وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته. والجمع، وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلة مشتركة بينهما، فيصح القياس، والفرق، وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما، فلا يصح. وتنقيح المناط، وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية. وتخريجه، وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة... إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء، فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه، لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام. وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة. هذا إشارة إلى أن قوله: نعم.. الخ منع لكلية الكبرى القائلة: كل بدعة رد[1]. وتحرير

---

(١) راجع هامش رقم (١) في الصفحة التالية.

الجواب أنك إن ادعيت أن النبي ﷺ وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً، فالاشتغال بها مطلقاً بدعة، فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه. وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة، فهو مسلم، لكنه بدعة حسنة لا مردودة[١] كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية.

وثانيهما: يعني ثاني وجوه المعارضة أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر. روي أنه ﷺ خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر، فغضب حتى احمرّت وجنتاه، وقال: «إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً»[٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[٣]. ولا شك أن النظر جدل، فيكون منهياً عنه، لا واجباً.

قلنا: ذلك النهي الوارد في حق الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتاً ولجاجاً بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة، ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس، كما قال تعالى: ﴿**وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ**﴾[٤].

---

(١) قالوا: إن البدعة أن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع فهي مردودة وإلا فهي منقسمة إلى الواجب، والمندوب، والمباح على حسب المصالح التي تتضمنها كتدوين العلوم الشرعية، وبناء المدارس والمرابط والتنعم في المآكل والمشارب والملابس.

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في كتاب القدر ٢١٣٣ بسنده عن هشام بن حسان عن محمد ابن سيرين عن أبي هريرة قال وذكره. قال الترمذي: وفي الباب عن عمر وعائشة وأنس. وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير ١٠: ٢٤٣ . ٢٤٤ في معجم عبد الله بن مسعود . رضي الله عنه الحديث ١٠٤٤٨ ولفظه إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فامسكوا. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧: ٢٠٢ وفيه مسهر بن عبد الملك، وثقه ابن حبان وغيره، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح، وأخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء ٤: ١٠٨ في ترجمة شفيق بن سلمة.

(٤) سورة غافر، آية رقم ٥.

وقال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾(١).

وقال: ﴿ومن الناسِ من يُجادل في الله بغيرِ عِلمٍ﴾(٢).

ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهياً عنه، وأما الجدال بالحق لإظهاره وإبطال الباطل فمأمور به. قال الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ﴾(٤). ومجادلة الرسول ﷺ لابن الزبعري، وعلي للقدري مشهورة. روي أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾(٥).

قال عبد الله بن الزبعري(٦): قد عبدت الملائكة والمسيح، أفتراهم يعذبون؟ فقال عليه الصلاة: «ما أجهلك بلغة قومك، أما علمت أن «ما» لما لا يعقل».

وروي أيضاً أن شخصاً قال: إني أملك حركاتي وسكناتي، وطلاق زوجتي، وعتق أمتي. فقال علي (رضي الله عنه): أتملكها دون الله أو مع الله. فإن قلت: «أملكها دون الله»، فقد أثبت دون الله مالكاً، وإن قلت: «أملكها مع الله»، فقد أثبت له شريكاً.

هذا كما مضى، والنظر غير الجدل، فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير، والنظر هو الفكر. ولا يلزم من كون الجدل منهياً عنه كون النظر

---

(١) سورة الزخرف، آية رقم ٥٨.
(٢) سورة الحج، آية رقم ٣، ٨.
(٣) سورة النحل، آية رقم ١٢٥.
(٤) سورة العنكبوت، آية رقم ٤٦.
(٥) سورة الأنبياء، آية رقم ٩٨.
(٦) هو عبد الله بن الزبعري بن قيس السهمي القرشي أبو سعد: شاعر قريش في الجاهلية، كان شديداً على المسلمين إلى أن فتحت مكة فهرب إلى نجران فقال فيه حسان أبياتاً فلما بلغته عاد إلى مكة، فأسلم واعتذر ومدح النبي ـ ﷺ، فأمر له بحلة، توفي عام ١٥ هـ. راجع الأغاني ١ و٤ و١٤ وسمط اللآلي ٢٨٧ و٨٣٣ وإمتاع الأسماع ١: ٣٩١ والآمدي ١٣٢.

كذلك. كيف، وقد مدحه الله تعالى بقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً﴾.[1] فيكون مرضياً لا منهياً.

وثالثها: أي ثالث الوجوه المعارضة، قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بدين العجائز»[2] ولا شك أن دينهن بطريق التقليد، ومجرد الاعتقاد، إذ لا قدرة لهن على النظر، فيجب علينا الكف عنه.

قلنا: إن صح الحديث، أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري[3]. فإنه روى أن عمرو بن عبيد من[4] رؤساء المعتزلة، قال: إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين، فقالت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[5] فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن، فبطل قولك، فسمع سفيان كلامها، فقال: عليكم بدين العجائز. وإن سلمنا صحته، فالمراد به التفويض إلى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه، والانقياد له فيما أمر به ونهى عنه، لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد. ثم إنه خبر آحاد لا

---

(١) سورة آل عمران، آية رقم ١٩١.

(٢) رواه الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر بلفظ: «إذا كان آخر الزمان واختلفت الأهواء، فعليكم بدين البادية والنساء» وسنده واهٍ.

(٣) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله: أمير المؤمنين في الحديث كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد عام ٩٧ هـ بالكوفة وراوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى، وخرج من الكوفة سنة ١٤٤ هـ فسكن مكة والمدينة ثم طلبه المهدي فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات بها مستخفياً عام ١٦١ هـ له من الكتب الجامع الكبير، والجامع الصغير وكتاب في الفرائض، ولابن الجوزي كتاب في مناقبه.

(٤) عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين، كان جده من سبي فارس وأبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة، واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره وفيه قال المنصور العباسي:

كلكم طالب صيد ... غير عمرو بن عبيد

له رسائل وخطب وكتب منها التفسير، والرد على القدرية توفي بمران قرب مكة عام ١٤٤ هـ.
راجع شرح النهج لابن أبي الحديد ٣: ٢٨٠ والروض الأنف ٢: ١٩١ ووفيات الأعيان ١: ٣٨٤ والبداية والنهاية ١٠: ٧٨ وميزان الاعتدال ٢: ٢٩٤.

(٥) سورة التغابن، آية رقم ٢.

يعارض القواطع، وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع. وأما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر، وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم أيضاً في إثباته، إلا أنهم يقولون: المعرفة واجبة عقلاً. أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل، لا بالإجماع والآيات، لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته. فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس، جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته. فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه، فيحصل له خوف. وغيره، أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف، كالنعم الظاهرة والباطنة، فإن العاقل إذا شاهدها، جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها. فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها، سلبها عنه وعاقبه، فيحصل له من ذلك أيضاً خوف، وهو ـ أي الخوف ـ ضرر للعاقل، ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلاً. فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه، ذمه العقلاء بأسرهم، ونسبوه إلى ما يكرهه. وهذا معنى الوجوب العقلي، ولما كانت المعرفة واجبة عقلاً، وكانت لا تتم إلا بالنظر، كان النظر أيضاً واجباً عقلاً لما عرفت، هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول: بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال، وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة، وغيرهما تمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سبباً له من الاختلاف وغيره. ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر. فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر. وأن لهذه النعم منعماً قد طلب منهم الشكر عليها، بل هم ذاهلون عن ذلك، فلا يحصل لهم خوف أصلاً، وإن سلم حصول الخوف، فلا نسلم أنه ـ أي العرفان الحاصل بالنظر ـ يدفعه ـ أي الخوف ـ إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر، فيكون الخوف حينئذ أكثر. لا يقال: الناظر فيه. أي في عرفانه تعالى أحسن حالاً قطعاً من المعرض عنه بالكلية، لأنّا نقول: ذلك ممنوع، لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، والبلاهة أدنى إلى الخلاص من

فطانة بتراء. ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «أكثر أهل الجنة البله»[١].

ثم لنا في أنه ـ يعني النظر أو العرفان ـ لا يجب عقلاً، بل في أنه لا يجب شيء عقلاً، بل سمعاً قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢]. نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب مطلقاً دنيوياً كان أو أخروياً قبل البعثة، وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم، إذ لا يجوزون العفو، فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه، وهو ينفي كونه بالعقل، إذ لو كان الوجوب بالعقل، لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل، ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي، لثبت قبل البعثة، ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ، فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها، وهو باطل بالآية، لا يقال: المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل، لاشتراكهما في الهداية، أو المراد من الآية: ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية، وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية، لأنّا نقول: كل واحد من حمل الرسول على العقل، وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والأصل. وحينئذ لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل، ولا دليل ههنا، فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما. احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع، لزم إفحام الأنبياء، وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة، إذ يقول المكلف ـ حين يأمره النبي بالنظر في معجزته[٣]، وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من

---

(١) رواه البيهقي والبزار والديلمي والنخعي بسند فيه لين عن أنس رفعه وله شاهد عند البيهقي من حديث مصعب بن ماهان عن جابر لكن قال عقبه أنه بهذا الإسناد منكر. وقال القاري في الموضوعات وصححه في التذكرة، وليس كذلك، بل قال ابن عدي إنه منكر: انتهى قال القرطبي: البله عن معاصي الله. وقال في النهاية: البله: هم الذين غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظن بالناس لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها. فأما الأبله . وهو الذي لا عقل له فغير مراد في الحديث وأنشدوا:

ولقد لهوت بطفلة ميالة ... بلهاء تطلعني على أسرارها

(٢) سورة الإسراء، آية رقم ١٥.

(٣) العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة. فكثير من الصحابة . رضي الله عنهم . كانوا إذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير إلى نظر، وأجيب بأن استفادة=

ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه ـ لا أنظر ما لم يجب النظر عليَّ، فإن ما ليس بواجب عليَّ لا أقدم عليه. ولا يجب النظر عليَّ ما لم يثبت الشرع عندي. إذ المفروض أن لا وجوب إلا به. ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر، لأن ثبوته نظري، فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر، وهو محال. ويكون هذا كلاماً حقاً لا قدرة للنبي على دفعه، وهو معنى إفحامه.

وأجيب عنه بوجهين:

الأول: النقض، وهو أنه ـ أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء ـ مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا، والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا. وإنما كان مشتركاً، إذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقاً، لأن وجوبه ليس معلوماً بالضرورة، بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة، وأنها لا تتم إلا بالنظر، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيقول المكلف حينئذ: لا أنظر أصلاً ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر، فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقاً ووجوبه على الآخر.

لا يقال: قد يكون وجوب النظر فطري القياس[1]. أي من القضايا التي قياساتها معها، فيضع النبي له ـ للمكلف ـ مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف. ويفيده العلم بذلك ـ يعني بوجوب النظر ضرورة، فيكون الحكم بوجوب النظر ضرورياً محتاجاً إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات، أو نظرياً قريباً من الضروري محتاجاً إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه، لأنَّا نقول: كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة

= صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهدة من أن هذا الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على إظهاره إلا خالق القوى والقدر وإظهاره هنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته أن سرعة ترتب الإيمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة.

(١) فطري القياس: إما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين.

الأنظار باطل قطعاً. وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر له ـ للمكلف ـ أن لا يستمع إليه. أي إلى النبي ﷺ. وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه. أي بترك النظر أو الاستماع، إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلاً، فلا تمكن الدعوة، وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام.

الوجه الثاني: الحل[١]، وهو أن قولك لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي. قلنا: هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر موقوفاً على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع، لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الأمر على العلم به، إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه. فإنه إذا لم يثبت في نفسه، كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً. فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب، لزم الدور، ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر، بل نقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر. والشرع ثابت في نفس الأمر، علم المكلف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر. وكذلك الوجوب. وليس يلزم من هذا تكليف الغافل، لأن الغافل من لم يتصور التكليف، لا من لم يصدق به كما مر. وهذا معنى ما قيل: إن شرط التكليف هو التمكن من العمل به، لا العلم به. وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة، فيقال: قولك: لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل، لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر، ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه.

المقصد السابع

قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا؟ فالأكثر ـ ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ـ على أنه معرفة الله تعالى، إذ هو أصل المعارف، والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية.

---

(١) لو فرض أن يقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم أصدق بوجوب النظر علي، ولا أصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع. وثبوته إنما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر. لم يتجه هذا الحل. بل الحل حينئذ أن قوله لا أنظر ما لم أصدق: باطل.

وقيل: هو النظر فيها. أي في معرفة الله سبحانه. لأنه واجب اتفاقاً كما مر. وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة، والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني[١].

وقيل: هو أول جزء من النظر، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه. فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة.

وقال القاضي، واختاره ابن فورك[٢]، وإمام الحرمين: إنه القصد إلى النظر، لأن النظر فعل إختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه. والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول. أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أو لا وبالذات، فهو المعرفة اتفاقاً. وإلا ـ أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً ـ فالقصد إلى النظر، لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقاً، فيكون واجباً أيضاً. وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره. ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر. وإلا فالقصد إلى النظر هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة، إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجباً. وعدم مقدوريته وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصد واختيار آخر، ويلزم التسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً.

قال الإمام الرازي: إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة. والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول كان يلقب بركن الدين. قال ابن تغري بردي، وهو أول من لقب من الفقهاء نشأ في أسفرايين ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرس فيها ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر له كتاب الجامع في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه، وكان ثقة في رواية الحديث وله مناظرات مع المعتزلة مات في نيسابور عام ٤١٨ هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٤ وشذرات الذهب ٣: ٢٠٩ وطبقات السبكي ٣: ١١١.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية في هذا الجزء.

مقدوراً، بل واجب الحصول. وإن أريد أول الواجبات كيف كانت، فهو القصد.

وقال أبو هاشم: هو ـ أي أول الواجبات ـ الشك لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل، أو وجود النظر مع ما يمنعه. ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب، فإن جزمت به كان حاصلاً. وإن جزمت بنقيضه، كان مانعاً. وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه، فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم. ورد قول أبي هاشم بوجهين:

الأول: أن الشك غير مقدور، فلا يكون واجباً إجماعاً. وفيه نظر، إذ لو لم يكن الشك مقدوراً لم يكن العلم أيضاً مقدوراً، لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء عند أبي هاشم. والعلم مقدور عنده، فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً[1]، فلا نسلم كونه غير مقدور.

قال الآمدي: والحق أن ابتداء الشك غير مقدور للعبد، بل هو واقع بغير اختياره. إلا أن دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر، فيدوم الشك، أو أن ينظر فيزول الشك. وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم، لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه.

الثاني: وهو الصواب في الرد عليه: أن وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته، لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع، ومن رؤية آثار النعم. وإذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده، فلا يكون إيجابها إيجاباً له، ولا مقتضياً لإيجابه، كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً ومقيداً بحصول النصاب، لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب، ولا مستلزماً

(١) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الأفعال الاختيارية فلا يكون شيء منها مقدور البتة فكيف يقول أبو هاشم بها، وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا أن يكون فعلاً اختيارياً، والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين، ويترك النظر في النسبة.

لإيجاب تحصيله اتفاقاً، فرع أن قلنا: الواجب الأول النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام، والتوصل به إلى معرفة الله تعالى. ولم ينظر في ذلك الزمان، ولم يتوصل بلا عذر، فهو عاصٍ بلا شبهة. ومن لم يمكنه زمان أصلاً بأن مات حال البلوغ، فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه. فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً. وأما إذا لم يشرع فيه، بل أخره بلا عذر ومات، ففيه احتمال. وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير، وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر، ثم تحيض في ذلك اليوم، فإنها عاصية. وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد. وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر.

وقد يقال: في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته. كيف ولو جعل واجباً برأسه، وجب أن يقصد إلى تحصيله، ولزم أن يكون القصد مسبوقاً بقصد آخر.

المقصد الثامن

الذين قالوا: النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه، فقد اختلفوا في النظر الفاسد[1] هل يستلزم الجهل، أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة:

أحدها: ـ واختاره الإمام الرازي ـ أنه يفيده مطلقاً، سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته، لأن من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم غني عن العلة، امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة، وهو جهل. وقد يقال: إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث ـ

(١) النظر الصحيح هو الذي يؤدي إلى المطلوب، والنظر الفاسد: هو الذي لا يؤدي إليه.

أعني التفصيل ـ كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان.

وثانيها: ـ وهو الصواب والمختار عند الجمهور ـ أنه لا يفيده مطلقاً سواء كان فاسداً مادة أو صورة. وقد احتج عليه بأنه لو أفاده واستلزمه، لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل. وليس الأمر كذلك.

والجواب[١]: لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيداً ومستلزماً للعلم. وإلا ـ أي وإن لم يكن غير مفيد له، بل كان مفيداً، لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم. فإن قلت: شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها. فلذلك لم يفده العلم.

قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادته ـ أي النظر الفاسد ـ للجهل اعتقادها أي المقدمات المعتبرة فيه، والمحق لا يعتقدها، فلذلك لم يفده الجهل، وأثبته ـ أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة ـ المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل. أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه وإن كان قد يجلبه اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء أضداد العلم.

قال الآمدي:[٢] إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما. وليس للفاسد ذلك. فإن الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزمة للمطلوب، بل استلزامها إياه راجع إلى أن الناظر

---

(١) خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين أنه لا إفادة في كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بإفادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم.

(٢) هذا تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير إنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله: فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليل.

اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها. وهو مخطئ فيه. ألا ترى أنه إذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة، لم تبق الدلالة أصلاً. فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الأمر بحسب ذاتيهما، فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه، بخلاف النظر الفاسد مع الجهل، إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها، ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف. أعني الجهل المركب بالمطلوب، ولا خفاء به، أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه. وقول الإمام الرازي في المثال الذي أورده: من اعتقد هاتين المقدمتين، اعتقد تلك النتيجة الجهلية.

قلنا: ما ذكرته حق، ولكن ليس الشأن من أتى بالنظر الفاسد فيه ـ أي في ذلك المثال ـ اعتقده كذلك. أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة، بل ربما لم يعتقد ذلك، فلا يحصل له الجهل، فلا يكون النظر الفاسد مستلزماً للجهل. وإن كان جالباً له لبعضهم بسبب اعتقاده. ولقائل أن يقول: ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة. وإذا لم يعتقدها كذلك، لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه. فلا يكون النظر الصحيح مستلزماً للعلم.

فإن قلت: إذا لم يعتقدها، لم يكن هناك نظر صحيح، لأنه ترتيب علوم تصديقية، ولا تصديق علمياً له فيما ذكرته.

قلت: إنه إذا لم يعتقد المقدمات، لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته، لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة. وليس له حينئذ تصديق غير مطابق. والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها يستلزم بعضها بعضاً. فإنه لا فرق[1] بين المقدمات الصادقة

---

(١) الفرق بين، فإن الرابطة العقلية متحققة في الصوادق في نفس الأمر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب، فإن الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الأمر لامتناع اتصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الأمر بدون تحققه فيه ضرورة أن ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الأمر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها.

والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلاً في استلزام النتيجة، إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام، وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة. أعني تلك الرابطة العقلية، بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر. ولا شك أن حصول العلم في الأولى، والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق. وأما ما ذكره من التحرير، فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً، فيقول مثلاً: العالم دليل الصانع، وله ارتباط عقلي به. ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر، ولأجله كان مستلزماً له. وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً بخلاف دوران أفعال العباد[١] على اختيارهم وجوداً وعدماً، فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم، ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به، لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده، لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام.

وثالثها: أن الفساد إن كان من المادة فقط، استلزمه لما مر من **استدلال الإمام، وفيه بحث، لأن قولنا: زيد حمار، وكل حمار جسم ينتج أن زيداً جسم، وليس بجهل، فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور. وأما استلزامه إياه مطلقاً فلا كيف. وقد بين في الميزان**[٢] كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة. **وإلا** ـ أي وإن لم **يكن الفساد من جهة المادة فقط، بل كان من الصورة فقط، أو منهما معاً** ـ **فلا يستلزم النظر الجهل، إذ الضروب الغير المنتجة، وهي التي فسدت**

---

(١) راجع خلق أفعال العباد لصاحب الصحيح محمد بن إسماعيل البخاري بتحقيقنا. ط دار عكاظ: جدة: المملكة العربية السعودية.

(٢) هو ميزان الأصول في نتائج العقول، في أصول الفقه للشيخ الإمام علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي الأصولي المتوفى سنة ٥٥٣ أوله: الحمد لله ذي العزة والجلال الخ.

صورتها، سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة لا تستلزم اعتقاداً أصلاً، لا خطأ ولا صواباً.

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر.

قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفطن[1] لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين. فإن من يعلم أن هذه بغلة، وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو - أي ظنه كونها حاملاً - إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة - تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر. إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل. ومنعه الإمام الرازي، فقال ليس ذلك التفطن شرطاً لإفادة النظر للعلم، لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك. وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى. فلو وجب العلم به - أي بأن هذا مندرج في ذاك، وبأن هذه مرتبطة بتلك - كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة أخرى منضمة إليها، أي إلى المقدمات الأخرى، مرتبطة معها. ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى. ويلزم التسلسل، فيمتنع حصول العلم بالمطلوب. والواجب لا نسلم أن ذلك الذي وجب العلم به مقدمة أخرى، بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة. فإنه قال هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم. ولا سبيل أيضاً إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً إلى المطلوب. فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق، فلا تسلسل. وقد احتج البعض - يعني القاضي البيضاوي[2] - على رأي ابن سينا

(١) التفطن: أي التفهم لكيفية الاندراج أي اندراج الأصغر تحت الأوسط إيجاباً أو سلباً كلياً أو جزئياً.

(٢) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي أبو سعيد أو أبو الخير ناصر الدين=

وكون التفطن شرطاً للإنتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء، فإنّا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع إنتاج إحداهما لنتيجته بين جلي، وإنتاج الآخر خفي محتاج إلى بيان. وما ذلك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة. وهيئة الثاني بعيدة منه، فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه. وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الأشكال، فقد يكون إنتاجها لبعض من تلك اللوازم أظهر من إنتاجها لبعض آخر منها. وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع، كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر. وإذا كان أحد الاختلافين لازماً. وقد يجتمعان أيضاً، جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء، لاختلاف اللوازم، أو لاختلاف الملزومات، أو لاختلافهما معاً. فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بيناً، ولا يكون بين أمرين آخرين، أو بين أحدهما وأمر آخر بيناً. والحق أنه إن أراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للانتاج إجتماع المقدمتين معاً في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لأنه لو كان حصول المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافياً في حصول المطلوب، لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم لإنتهاء الكسبيات إلى الضروريات. وليس كذلك، فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر، كما مر. وإن أراد أمراً آخر وراءه ـ أي وراء الاجتماع المذكور ـ فممنوع، إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر. والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة، ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع

= البيضاوي قاض مفسر علامة ولد في المدينة البيضاء بفارس وولي قضاء شيراز مدة، وصرف عن القضاء فرحل إلى تبريز مدة ومات بها عام ٦٨٥ هـ من تصانيفه أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وطوالع الأنوار في التوحيد ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، ولب الألباب في علم الإعراب وغير ذلك.

راجع البداية والنهاية ١٣: ٣٠٩ وبغية الوعاة ٢٨٦ ونزهة الجليس ٢: ٨٧ ومفتاح السعادة ١: ٤٣٦ وطبقات السبكي ٥: ٥٩.

النتيجة. وأما ملاحظة الترتيب[1] والهيئة والنسبة المخصوصة، فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها. وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين. وأما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال. نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً، وأمكن ذلك الظن.

المقصد العاشر

قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول.

قال الإمام الرازي: هناك دليل مستلزم كوجود العالم، ومدلول لازم كوجود الصانع، ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما، ولا شك أنها متغايرة، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة أيضاً. ثم قال قوم: وجه الدلالة غير الدليل كما نقول: العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه أو إمكانه فالدليل هو العالم. ووجه دلالته هو الحدوث أو الإمكان. وهو مغاير له عارض.

وقال آخرون: لا يجب ذلك. أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل. بل قد يدل الشيء على غيره نظراً إلى ذاته. وإلا ـ أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته، بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره ـ لزم التسلسل، لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلاً، فإنه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع. فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره. والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل، إذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع، بل كان ما هو مغاير له تعالى، فهو داخل فيما سواه. فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع.

---

(١) وهو عبارة عن ملاحظة اندراج الأصغر بخصوصه تحت الأوسط وأنه لا شبهة في كونه شرطاً فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً نعم أنه يصح رداً على ما قاله القاضي البيضاوي.

ونحن نستدل بالعالم على الصانع. فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول. وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا: صفة الشيء لا هو ولا غيره[١]، كما سيأتي، بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك. فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه. أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف.

قال ناقد المحصل: هذه المسألة إنما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى. فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايراً لهما، إذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه. والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط. وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما، وهو أمر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث.

---

(١) نقل عن الشيخ الأشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما، ومنها ما يقال أنه لا عينه ولا غيره، وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضي أن يكون قول هؤلاء السلب الكلي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلي.

المرصد السادس:
في الطريق

الذي يقع فيه النظر، وهو الموصل إلى المقصود بتوسط النظر، وفيه مقاصد:

المقصد الأول

في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية هو . أي الطريق . ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب. اعتبر الإمكان[١] لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل، بل يكفيه إمكانه. وقيد النظر بالصحيح، لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب. فلا يمكن أن يتوصل به إليه، إذ ليس في نفسه وسيلة له. وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلاً. فإنه يسمى عندهم دليلاً. ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب، وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها، وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً، فكذا المطلوب الإدراكي الذي يطلب بالنظر. فإن كان المطلوب تصوراً، سمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفاً. وإن كان المطلوب تصديقاً، سمي طريقه دليلاً، وهو . أي الدليل بالمعنى المذكور . يشمل الظني الموصل إلى الظن، كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر. والقطعي الموصل إلى الجزم، والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود

---

(١) إن أريد الإمكان الخاص: يكون التعريف مختصاً برأي الأشاعرة، وإن أريد الإمكان المجامع للوجوب: يشمل جميع المذاهب المذكورة.

الصانع. وقد يخص الدليل بالقطعي، ويسمى الظني إمارة. وقد يخص الدليل أيضاً مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة، كتعفن الأخلاط. ويسمى هذا برهاناً آنياً. ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلاً وبرهاناً لميًا.

المقصد الثاني

المعرف تجب معرفته قبل معرفة المعرف(١)، لأن معرفته طريق إلى معرفته وسبب لها. فلا بد أن تتقدمها، فيكون غيره، إذ لو كان عينه، لزم كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً. ويكون أيضاً أجلى منه، إذ لو ساواه في الجلاء، أو كان أخفى منه، لم يكن معلوماً قبله فلا يعرف. هذا تفريع على كونه أجلى. أي لا يعرف الشيء بما لا يعرف إلاّ به. فإنه لا يكون أجلى منه، سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة. ويسمى دوراً صريحاً كقولك: الشمس كوكب نهاري، والنهار زمان كون الشمس طالعة. أو أكثر ويسمى دوراً مضمراً، كقولك: الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج. والتدريج وقوع الشيء في زمان. والزمان مقدار الحركة. ولا بد إشارة إلى شرط آخر للمعرف. أي لا بد من أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز، إذ لولاه. أي لولا كونه مساوياً، لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه أعم مطلقاً، أو من وجه، فلم يكن مانعاً من دخول غير المعرف فيه. ولا مطرداً وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء، صدق عليه المعرف أيضاً. أو خرج عنه بعض أفراده على تقدير كونه أخص إما مطلقاً، أو من وجه. فلم يكن جامعاً لجميع أفراد المعرف ولا منعكساً، وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف. وأعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون، إذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرف عن جميع ما عداها. ولا يلتبس شيء منها

(١) قبلية زمانية وذاتية، وكونه طريقاً إليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سبباً لها يثبت القبلية الذاتية.

بغيرها. وأما المتقدمون فقد قالوا: الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره. ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره. وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم، كيلا يتناول ما ليس من المرسوم، ولا يخلو عما هو منه. وجوزوا الرسم بالأعم والأخص. وأيد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الأغيار. فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً، لم يكن سبباً لتصوره. وأما التميز عن جميعها، فليس شرطاً له، لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء إما ذاتي أو عرضي، كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي. فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفاً فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حداً كان أو رسماً. ولا بد فيه ـ أي في المعرف ـ من مميز مساوٍ للمعرف[1]. فإن كان المميز ذاتياً، سمي المعرف حداً. وإلا سمي رسماً. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام إما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين، وإما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب. وإلا فناقص. إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده، أو مع الجنس البعيد، أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد. وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها، أو مع الجنس البعيد، أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم. والمركب إذا لم يكن بديهي التصور يحد بأجزائه حداً تاماً وناقصاً دون البسيط، فإنه لا يمكن تحديده، إذ لا جزء له. فإن تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما، ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما. وإلا فلا يحد بهما، إذ لم يقعا جزءاً لشيء. وكل متصور كسبي مركب أو بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزماً لتصوره يرسم. وإلا ـ أي وإن لم تكن له خاصة كذلك ـ فلا يرسم. فإن كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركباً، أمكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته. وإلا فالناقص. وههنا نوعان آخران من التعريف الأول،

(١) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركباً لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له بل يجوز أن يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ما ذكره بناء على الأعم الأغلب.

التعريف بالمثال[١]، سواء كان جزئياً للمعرف، كقولك الإسم كزيد، والفعل كضرب، أو لا يكون جزئياً له كقولك: العلم كالنور، والجهل كالظلمة. وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال. فإن كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز، فهي خاصة لذلك المعرف، فيكون التعريف بها رسماً ناقصاً داخلاً في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف؛ وإلا . أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز . لم تصلح للتعريف بها. فليس التعريف بالمثال قسماً على حدة. ولما كان استئناس العقول القاصرة بالأمثلة أكثر، شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها.

والثاني: التعريف اللفظي، وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى، فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى، كقولك: الغضنفر الأسد. وليس هذا تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت إليه، ويعلم أنه موضوع بإزائه فمآله إلى التصديق. وهو طريقة أهل اللغة، وخارج عن المعرف الحقيقي[٢]، وأقسامه الأربعة التي ذكرت، وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة. فإن لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله. وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج. ويسمى تعريفاً بحسب الاسم. فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس إجمالاً، وأريد

---

(١) التعريف بالمثال: ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصة، لأن المثال مما يختص بذلك المفهوم، فيرجع إلى (الرسم الناقص) وعليه يجوز أن يكتفى به في التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له.

(٢) قال الشارح في حواشي العضدي، وقد أشار بعض المحققين إلى الفرق وأن أحدهما يناسب المباحث اللغوية، والآخر العلمية، وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء، وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل إنما لم يقل مفهوم الاسم، لأن السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً.

تصوره بوجه أكمل، فإن حصل نفس مفهومه بأجزائه، كان ذلك حداً له إسمياً وإن ذكر في تعريفه عوارضه، كان ذلك رسماً له إسمياً.

والثاني: ما يقصد به تصور حقائق موجودة، ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة إما حداً أو رسماً. وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع، لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود. فإنه إذا قال مثلاً: «الإنسان حيوان ناطق»، لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً. وإلا لكان مصدقاً لا مصوراً. أي مفيداً للتصديق لا التصور، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما، ثم شرع في تصويره بوجه أكمل. فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق. فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب: لا نسلم كتابتك. نعم، يصح أن يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له... إلى غير ذلك. فإن هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً، وقابلة للمنع، فإذا أريد دفعه، صعب جداً في الحقائق الموجودة، وكان خرط[1] القتاد دونه. وإن سهل في المفهومات الإعتبارية. وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة. فإذا قيل مثلاً: «العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل»، يقال: هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات. فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما، فقد اعترف ببطلان حده، وفساد نقشه. وإلا فلا، ويقال أيضاً: هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس. فأن سلم الحد الثاني، بطل حده. وإلا فلا. إذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين، بل كل منهما مفهوم على حدة. أما إذا قيل: «الإنسان حيوان ناطق» وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً، كان هذا تعريفاً لفظياً، وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال. ثم إنه يقدم في

---

(١) خرط العود قشره وبابه ضرب ونصر، وخرط الورق حته وهو أن يقبض على أعلاه ثم يمر يده عليه إلى أسفله، وفي المثل دونه خرط القتاد، والقتاد: شجر له شوك، يضرب هذا المثل للأمر المستعصي والذي لا يصل إليه بسهولة. ومعنى دونه: أن هذا الخرط أدنى منه في المشقة، أو أنه قيل: وهو محفوف به لا يمكن الوصول إليه بدون هذا الخرط.

التعريف الأعم لكونه أظهر عند العقل. فتقديمه أولى. ولأن الأخص قيد له مخصص إياه، فكان تقديمه عليه أنسب. وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري، حتى إذا أخر الجنس فيه، كان حداً ناقصاً، فليس بشيء إذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل. ويحترز فيه عن الألفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها، فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة. وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين. فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها، غريبة عند غيرهم. وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة، فيتردد السامع حينئذ في المشترك وغيره، ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره. وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود. وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح. فلا بد من ظهور الدلالة.

المقصد الثالث

الاستدلال[1] إما بالكلي كالحيوان مثلاً على الجزئي كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني. وهو . أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي . القياس. وعرف بأنه قول. أي مركب، إما مسموع. وهو جنس للقياس المسموع، وإما معقول وهو جنس للقياس المعقول. وإنما احتيج إلى قوله: «مؤلف»، لأنك إذا قلت قول من قضايا، تبادر منه أنه بعض منها، فصرح بأنه مؤلف من قضايا. وأراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا، سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا، لزم عنه . أي عن ذلك القول . لذاته. أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين، كما في

(١) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلاً وحاصل الكلام أنه إذا كان المعلوم ثبوت الحال الكلي أو انتفاؤه عنه من حيث أنه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي مخصوص، ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئياً لذلك الكلي ومندرجاً تحته فهو القياس، وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه فهو الاستقراء وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر معه تحت ثالث فهو التمثيل.

قياس المساواة، أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين، مغايرة لها في طرفيها، كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض، قول آخر أراد به المعقول، لأن المسموع غير لازم أصلاً. والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد أطناب مشهور في الكتب المبسوطة. وأما بالجزئي على الكلي. أي بحال الجزئي على حال الكلي. وهو الاستقراء . من استقريت الشيء إذا تتبعته . وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته. أما كلها فيفيد اليقين، كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد. وكل زوج يعده الواحد. وكل فرد يعده الواحد. فكل عدد يعده الواحد. ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً واستقراءً تاماً، أو بعضها فلا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرىء منها. كما يقال: كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك، مع أن التمساح بخلافه. فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى. وأما بجزئي على جزئي. أي بحالة على حالة. وهو التمثيل[1]. ويسميه الفقهاء قياساً وهو مشاركة أمر لأمر آخر في علة الحكم. وهي الكلي الشامل لذينك الجزئين.

قالوا: لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة. وتلك إما باشتمال الدليل على المدلول. وهو القياس، أو باشتمال المدلول على الدليل، وهو الاستقراء، أو باشتمال أمر ثالث عليهما، وهو التمثيل. فإن قلت: ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة. وهو الاستدلال بكلي على كلي. قلنا: إن دخل . أي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم، فهما جزئيان له. أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم. لأن

---

(١) التمثيل: هو التصوير والتشبيه. والتمثيل في علم النفس فعل ذهني به تحصل المعرفة، كالإدراك الحسي، والتخيل والحكم من جهة ما هي باعثة على حصول صورة الشيء في النفس قال (ليبنتز): إن الله عندما نظم الكون بكامله نظر في كل جزء منه وبخاصة في المناد، ولما كانت طبيعة المناد تمثيلية لم يكن هناك ما يجعل تمثيله مقصوراً على قسم من الأشياء فقط، وإن كان هذا التمثيل مبهماً في تفصيل الكون بكامله غير متميز إلا في قسم صغير من الأشياء.
والتمثيل عند (هاملن) هو القدرة على إدراج الشيء الحسي المشخص في إحدى مقولات العقل.

المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير، وهو المسمى بالإضافي، لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه. أعني المسمى بالحقيقي. وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلاً في التمثيل، لا قسماً برأسه. وإلا . أي وإن لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم، فلا تعلق بينهما، فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر أصلاً.

فإن قيل: لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر. فإنك إذا قلت: كل إنسان ناطق، وكل ناطق حيوان، فقد استدللت بأحد الكليين المتساويين على الآخر، لا بالكلي على الجزئي. فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال، مع أنه من قبيل القياس اتفاقاً. ولهذا قال بعضهم: إنه إن استدل بالكلي على الجزئي، أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس.

قلت: المقصود أنّا أثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الأمر الذي يفيدنا الحكم بها. أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان.

والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان. ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق، فرجع إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي، وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئياً إضافياً للآخر، إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً. وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده. وعدم جريانه في مثل قولنا: بعض الحيوان أسود. وكل أسود كذا. وههنا بحث آخر، وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً، لكنها طالعة. أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلاً. وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا: إما أن يكون زيد في البحر، وإما أن لا يغرق. لكنه ليس في البحر، فلا يغرق. أو لكنه غرق فيكون في البحر. فالصواب أن يقال: المناسبة بين الدليل والمدلول إما

بالاشتمال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه. فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة. وإما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة. وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتمال، فتأمل

المقصد الرابع

القياس، وهو العمدة لإفادته اليقين[1]. فإن الاستقراء لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسماً. وكذا التمثيل لا يفيده إلا إذا كانت العلة فيه قطعية. وحينئذ يرجع إلى القياس. هكذا النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام . صوره خمس:

الأولى: أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأوسط، ثم يعلم ثبوته، أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط لآخر هو الأصغر كله أو بعضه، فيعلم ثبوت ذلك الحكم الإيجابي أو السلبي للآخر كذلك. أي لكله أو بعضه قطعاً حاصلاً بالبديهة. فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه مع فعليتهما، وإلى نتائجه الأربع اللازمة من ضروبه الأربعة لزوماً ضرورياً.

الثانية: أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأكبر ومقابله. أي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر، وهو الأصغر كله أو بعضه، فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله أو بعضه. فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى، واختلاف مقدمتيه سلباً وإيجاباً بحيث يمتنع إجتماعهما في شيء واحد، فتكون ضروبه أيضاً أربعة. وأنه لا ينتج إلا سلباً كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل، وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتاً للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان.

الثالثة: أن يعلم ثبوت أمرين هما الأصغر والأكبر الثالث هو الأوسط. ولا بد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً، فيعلم حينئذ

---

(١) هذا إذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فإنهما من حيث ذاتيهما لا يفيدانه أصلاً

إلتقاؤهما فيه. أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه. ولا يعلم إلتقاؤهما فيما عداه، بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، فلا يصدق عليه كلياً لا جرم كان اللازم جزئياً موجباً في ضروبٍ ثلاثة. وأما الضابط فيما ينتج منه السلب، فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كلياً أو جزئياً، ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه، ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلياً، فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء، ولا يعلم فيما عداه، فيحصل ضروب[١] ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي. ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين، وإيجاب الصغرى مع فعليتها. وأنه لا ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً. وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتجية ابتداء من غيره.

الرابعة: أن تثبت ملازمة . أي لزوم . بين شيئين[٢]، فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم. وإلا أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم . فلا لزوم بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم من غير عكس. أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، ولا من وجود اللازم وجود الملزوم، لجواز أن يكون اللازم أعم، فيوجد مع عدم الملزوم.

الخامسة: أن تثبت المنافاة بين أمرين، فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر

(١) ويرمز إلى الضروب المنتجة عند الغربيين بألفاظ خاصة كلفظ (BARBARA) للدلالة على الضرب الأول من الشكل الأول ولفظ (CELERENT) للدلالة على الضرب الثاني من الشكل الأول. ولفظ (DARII) للدلالة على الضرب الثالث. ولفظ (FERIO) للدلالة على الضرب الرابع. وإذا علمت أن حرف (A) يدل عندهم على الكلية الموجبة وحرف (E) على الكلية السالبة وحرف (I) على الجزئية الموجبة وحرف (O) على الجزئية السالبة أمكنك أن تستنبط من اللفظ الدال على أحد الضروب أنواع القضايا التي يتضمنها.

(٢) إنما فسر الملازمة باللزوم يستقيم قوله من غير عكس إذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضاً ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة إذ قد تجيء المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر.

قطعاً. فإن تنافيا صدقاً فقط، لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر، أي كذبه. وإن تنافيا كذباً فقط، لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر. أعني صدقه. ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان. وإذا اجتمعتا معاً، كان هناك أربع نتائج. ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد أفرد لها فن على حدة، إلا أن ما ذكرناه كافٍ لنا فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما هي الطرق القوية. وهنا طريقان ضعيفان(١) يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية:

الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: لا دليل عليه، فيجب نفيه. أما الأول، وهو أنه لا دليل عليه، فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء، وبيان ضعفها وفسادها، مع عدم وجدان دليل سواها. وأخرى بحصر وجوه الأدلة مع نفيها. أي نفى الوجوه كلها بالاستقراء. أي تتبعناها، فلم نجد ههنا شيئاً منها. وهو عائد إلى الأول، إذ مآله إلى عدم الوجدان، مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الأدلة. فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة.

وأما الثاني: وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه، فيثبتونه بوجهين، أشار إلى الأول بقوله: فإذ لولاه ـ أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه ـ انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها. واللام في قوله: «لعدم الدليل على وجودها» متعلقة بالجواز. والمعنى أنه إذا جوز ثبوت

(١) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة، لأن الأول شكل أول مخصوص، والثاني: تمثيل مخصوص، فقوله: ههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة، فإن قيل ضعفهما إنما هو من حيث المادة: أما الأول فلضعف صغراه وكبراه، وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة. فلم خصصهما بالذكر..؟ قلت لتمسك البعض بهما.

ما لا دليل عليه، فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته. وانتفت النظريات أيضاً لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه، أو غلط فيه لا دليل عليه. والحاصل أنّا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري، فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه، جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض، فلا نعلمه. وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه، فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل، فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية، فيكون باطلاً، وأشار إلى الثاني بقوله: وأيضاً فإن ما لا دليل عليه من الأشياء غير متناه يعني أن غير المتناهي من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه، لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى. وإثباته محال.

والجواب أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر، أو عدمه عندكم، فإن أردتم الأول، قلنا: عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع. فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلٌ عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد. ولئن سلم، فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم، لم يدل ذلك على عدمه قطعاً، وإن أردتم الثاني فنقول: عدم الدليل عندكم لا يفيد، ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر، وإلا لزم علم العوام[1]. وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها. وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده، والنبوة والحشر. أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها، ولزم أن يكون الأجهل بالدلائل

---

(١) وإلّا لزم علم العوام: فإن قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور إذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر.

أكثر علماً، لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله إلى العلم بعدم ذلك الشيء، فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلاً. ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلًا على ثبوته. فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً، كان اعتقاد العالم بثبوته جهلاً فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالأشياء مع أنه . أي العلم بالدليل . قد يحدث في الاستقبال. ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول.

وفي نهاية العقول: أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم إلا باخباره من أحوال الجنة والنار، ومقادير الثواب والعقاب، فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء المدلول في نفسه، والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه. وإلا لكان العلم بعدم الجهل نظرياً[1] لا ضرورياً، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية، ضرورية كانت أو نظرية ضروري معلوم بالبديهة. فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة، ووجود ما لا نهاية له إن امتنع لقاطع، دلّ على امتناعه، امتنع القياس عليه. أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها، لظهور الفارق حينئذ. وإلا . أي وإن لم يمتنع القاطع . منع الحكم، الذي هو وجوب الانتفاء فيه. أي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها. ولا قاطع يدل على امتناعها، وأيضاً إن صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت، فيلزم من عدم دليل الطرفين[2] . أي الانتفاء والثبوت . الجزم

(١) فيه بحث لجواز أن يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها.

(٢) فيه بحث إذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور في ذلك، لأن كل أمر إما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا..؟ وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن انتفاء دليل الثبوت دليل العدم.

بهما معاً في شيء واحد. لا يقال: عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً. فإنًا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته، جزمنا بأنه ليس نبياً بلا شبهة، بخلاف عدم دليل عدمها. فإنّا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته، لم نجزم بأنه نبي، فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً. وأيضاً يلزم هنا ـ أي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود ـ إثبات ما لا يتناهى[١]. وهو ممتنع. ويلزم ثمة ـ أي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء ـ نفيه. أي نفي ما لا يتناهى. ولا يمتنع هذا النفي، فظهر الفرق واندفع الإشكال، لأنًا نقول: الجزم بعدم ثبوته ـ أي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته ـ ليس لذلك المدرك، الذي هو عدم الدليل على نبوته، بل للدليل القاطع الدال على أن لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم. ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته[٢].

وأما الثاني ـ أي الجواب عنه ـ فالغرض مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم، حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى. بل الغرض أنه لا فارق بينهما. أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي، والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل. فلو جاز الأول، جاز الثاني. لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى. وإنما يتمشى هذا الجواب لو أثبت الملازمة بين جواز الأول وجواز الثاني لكنها لم تثبت، ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة.

الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد. وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه، فيقيسونه على الممكنات

---

(١) فيه بحث أما أولاً فلأنا لا نسلم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم إثبات ما لا يتناهى حينئذ، لأن لامتناع ما لا يتناهى أدلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله.

(٢) قال الله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحدٍ من رِجالِكُم ولكن رسول الله وخاتَمَ النبيّين﴾. (سورة الأحزاب آية رقم ٤٠).

قياساً فقهياً ويطلقون اسم الغائب[1] عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس. ولا بد في هذا القياس، بل في القياس الفقهي مطلقاً من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه. وهو ـ أي هذا الإثبات بطريق اليقين ـ مشكل جداً لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطاً لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع ـ الذي هو المقيس ـ مانعاً من وجوده فيه. وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة. ولهم فيه ـ أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم ـ طرق كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه، أشهرها أمور ثلاثة، أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدماً. أي كلما وجد ذلك المشترك، وجد الحكم. وكلما عدم عدم. وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة، ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد. ثم إذا تأملنا، وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها، كان قبيحاً. وإذا زال عنه شيء من هذه القيود، زال قبحه. فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً. فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها. فلو صدر عن الله تعالى، لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته. ولو صح ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر، دلّ على علية المعلول المساوي لعلته، فإن العلة دائرة معه وجوداً وعدماً. وكونه علة لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي، والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الأخير من العلة. وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة. فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة.

فإن قلت: كون المدار صالحاً للعلية معتبر عندهم، وليس شيء من

---

(١) قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ ذلكَ الكتابُ لا ريبَ فيهِ هدىً للمتّقين ۞ الذين يؤمنون بالغيبِ﴾ (سورة البقرة الآيات ١ ـ ٣).
والإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيّز الصغير المحدد الذي تدركه الحواس ـ وهي نقلة بعيدة الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله ولحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرة وتدبير.

المدارات التي ذكرتم صالحاً لها، فلا نقض. قلت: فليس الاستدلال بالدوران وحده. وأيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به أصلاً. وإن جاز أن يظن. والمقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن، وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمراً مقارناً للمدار دونه. وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر. وقد ينفي هذا الاحتمال - أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً - بوجوه:

الأول: الرجوع إلى أنه لا دليل عليه - أي على المقارن - فيجب نفيه وقد مر فساده.

الثاني: أنهما - أي المدار والدائر - متلازمان علماً. يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره، علم الدائر. وإذا علم غير المدار بدونه، لم يعلم الدائر، فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً إذ علمنا في الفعل هذه الوجوه، علمنا قبحه، وإن لم نعلم شيئاً غيرها. أي أصلاً. وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه، لم نعلم قبحه، وإن علمنا سائر الأشياء. فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح، لما لزم من مجرد العلم بها العلم به.

قلنا: فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين، كالأبوة والنبوة. فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين. ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية. كيف - أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم، ولا يكون باطلاً في نفسه - ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة له. أي لذلك الغير. فإن كثيراً من الأسباب العادية كذلك، مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً. ألا ترى أنّا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن، علمنا[1] احتراقه، وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة. وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد، علمنا حصول الشبع، وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى إبتداء من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير. وأنت خبير بأن هذا الاتفاق

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (نحن).

إنما هو بين الأشاعرة، وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك[١]. فالأولى أن يقال: إن كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها، وليست عللاً لها. ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. يعني أن قولكم: العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر، فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشيء، لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء. وقد أبطلناه. وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات.

الثالث: الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار، لجاز استناد المتحركية إلى علة غير الحركة، مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدماً. وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات.

قلنا: إن سلم التغاير بين المتحركية والحركة، أي لا تغاير بينهما عندنا. فلا يتصور هناك دوران وعلية. ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال، فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركية.

فإذا قيل لنا: «جوزوا إسناد المتحركية إلى غير الحركة»، كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها. وفساده ظاهر. والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران. فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر.

الرابع المقارن[٢] الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر أن لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، حصل المطلوب الذي هو الحكم، إذ كلما وجد المدار، وجد المقارن. وكلما وجد المقارن، وجد

(١) لأن مدرسة الاعتزال تقول: بإن الإنسان خالق لفعله وقد رد على المصنف عليهم بما في ذلك كفاية وأيضاً قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾. (سورة الصافات، الآية٩٦)

(٢) حاصله أن المقصود من إثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة، فهذا المنع لا يضرنا. هذا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة، وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجباً ومستلزماً للحكم على ما نقلناه سابقاً فالتقرير ظاهر.

الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلاً. وإلا - أي وإن لم يلازمه ولم يساوه - لم يكن هذا الذي فرضناه مداراً مداراً، لأنه إن كان المقارن أخص، لم يكن المدار مداراً وجوداً. وإن كان أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف.

قلنا: لعل المدار لازم للمقارن أعم منه، فيوجد المدار دونه في صورة النزاع. أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه، فيوجد الحكم هناك، وغير موجود معه في صورة النزاع. فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور. ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب.

وثانيها - أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة - السبر[1]، وهو قسمة غير منحصرة، كأن يقال مثلاً: علة كون السواد مرئياً إما وجوده، أو كونه عرضاً، أو محدثاً، أو لوناً أو كونه سواداً. والكل باطل سوى الوجود. والله سبحانه موجود، فيصح رؤيته.

فإذا قيل: قد تكون العلة المقتضية لصحت الرؤية في السواد أمراً آخر سوى هذه الأقسام.

قيل في الجواب: لا دليل على ثبوت ذلك الأمر الآخر، فينتفي. وهذا رجوع إلى أول الطريقين، وقد انكشف لك ضعفه.

وثالثها - أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة - الإلزامات، وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة، توجد في الأصل الذي يقول به الخصم، ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه.

قال الإمام الرازي: وهي - أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة.

---

(١) سبر الجرح نظر ما غوره وبابه نصر، والمسبار بالكسر ما يسبر به الجرح والسبار بالكسر أيضاً مثله، والسبرة: بفتح السين الغداة الباردة وفي الحديث: «أسباغ الوضوء في السبرات». والسبر بكسر السين الهيئة يقال: فلان حسن الحبر والسبر، إذا كان جميلاً حسن الهيئة.

فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الإثبات كقول الأشعرية: الله عالم بالعلم، لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً. وأما النفي كقولهم: النظر لا يولد العلم، لأن تذكره لا يولده. وأخرى تكون على صورة قياس العكس، كقول الأشعرية في خلق الأعمال: لو كان العبد قادراً على الإيجاد، لكان قادراً على الإعادة، كالباري تعالى، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً، لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً. وهو - أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين، لأن حكم الأصل غير متيقن به، بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين. ولا بين منع ثبوت حكمه. أي حكم الأصل. لأنه إن سلم له علته، فهي ليست موجودة في الفرع. وإن لم يسلم له تلك العلة، منع حكم الأصل، لأنه إنما قال به لأجلها. فهذا قياس مركب[1] الأصل كما عرفته في التذكرة. فللمعتزلي أن يقول: إنما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالإرادة، لأن المريدية عندنا صفة جائزة له. والصفات الجائزة معللة. والعالمية صفة واجبة له تعالى. والواجب لا يعلل. فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق وإلا منعت كون المريدية معللة بالإرادة وأن يقول: إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد. وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها. والأول باطل. لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة. فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم. وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر، لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد، متعلقة بإيجاد شيئين. وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والأقدر. والثاني أيضاً باطل، لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده، كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد. وإذا صح ذلك،

---

(١) القياس المركب: هو القياس المؤلف من قياسين، أو عدة قياسات تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني، ونتيجة الثاني مقدمة للثالث.. الخ. مثل قولنا: (كل ب ج) و(كل ج د)، (فكل ب هـ) وهذا القياس المركب قسمان: أحدهما موصول، كالذي قدمنا مثاله والآخر مفصول النتائج حذفت كل نتائجه ما عدا النتيجة النهائية.

صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة. فيلزم وجود مقدور بين قادرين، وهو محال. فهذه الأصول التي اعتقدتها، ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد. فإن صحت ظهر الفرق[1]. وإن فسدت، منعت الحكم في الأصل، وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً. وأعلم أن عد الإلزامات[2] من طرق إثبات العلية سهو من المصنف، لأنه قسم من القياس بلا شبهة، كما تحققته. وهو معترف بذلك حيث قال: وهو القياس... إلى آخره. وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية: الطرق الضعيفة أربعة: الأول: قولهم: ما لا دليل عليه يجب نفيه. وبين ضعفه. ثم قال: الثاني: القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد، أو بالعكس. والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلة موجودة في الفرع. ولهم في بيان ذلك طرق: الأول: الطرد والعكس، واستوفى مباحثه، ثم قال: الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم. وضعفه. ثم قال: والثالث: الإلزامات. وهي بالحقيقة من أنواع القياس. وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين[3] فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة.

---

(١) ظهر الفرق: لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد.

(٢) إذ الإلزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل.

(٣) اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتهما يقال: علم يقين، ولا يقال: معرفة يقين، وقد يقن زيد الأمر كفرح يَقَنًا وَيَقْنًا. قال المحققون: اليقين من الإيمان بمنزلة الروح من الجسد وفيه تفاضل العارفون وتنافس المتنافسون، وإذا تزوج الصبر باليقين ولد بينهما حول الأمانة في الدين، قال الله تعالى: **﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾**. (سورة السجدة آية ٢٤) واختلف هل هو كسبي أو موهبي. فقيل: هو العلم المستودع في القلوب، فيشير إلى أنه غير كسبي.
وقال سهل: اليقين من زيادة الإيمان، ولا ريب أن الإيمان كسبي باعتبار أسبابه، موهبي باعتبار نفسه وذاته.
راجع بصائر ذو التمييز ٥: ٣٩٥، ٣٩٧.

المقصد السادس: في المقدمات

أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقاً على قسمين: قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة. فالقطعية أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادىء الأول سبع:

الأولى: الأوليات، وهي ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما. فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه. ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته. وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات.

الثانية: قضايا قياساتها معها، وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه، أو هي قريبة من الأوليات نحو الأربعة، منقسمة بمتساويين. وكل منقسم بمتساويين زوج.

الثالثة: المشاهدات، وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس، وكونها مضيئة، وكون النار حارة، وتسمى هذه محسوسات، أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة، وأن لنا خوفاً وغضباً. وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية، ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا. واعلم أن الحس لا يفيد إلا حكماً جزئياً كما في قولك: هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض. ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة. فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات، لم يتميز الصواب عن الخطأ.

الرابعة: المجربات[1]. وهي ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار. ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لم يكن اتفاقياً، بل لا بد أن يكون هناك سبب، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب. وإذا علم حصول ذلك السبب، حكم بوجود المسبب قطعاً. وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم، وبأن شرب السقمونيا مسهل.

الخامسة: الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك، كعلم الصانع باتقان فعله. فإنّا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً. وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها. ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات. والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً، وهو أنه لو لم يكن لعلة، لم يكن دائماً ولا أكثرياً، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً. فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها.

السادسة: المتواترات، وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة، وجالينوس[2]، ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً، فقد أحال. فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط

---

(١) فيحصل بتكرر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شك فيه كالحكم بأن كل نار حارة، وأن الجسم يتمدد بالحرارة، ففي المثال الأخير عندما نجرب أنواع الجسم المختلفة من حديد ونحاس وحجر وغيرها مرات متعددة، ونجدها تتمدد بالحرارة فإنا نجزم جزماً باتاً بأن ارتفاع درجة حرارة الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد في حجمه كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه، وأكثر مسائل العلوم الطبيعية والكيمياء والطب من نوع المجربات.

(٢) جالينوس: ١٣٠٠ . ح٢٠٠. طبيب يوناني أتم دراسته في اليونان والاسكندرية، ثم أقام بروما واختاره ماركوس أوريليوس طبيباً لبلاطه له ٥٠٠ مؤلف في الطب والفلسفة بقي منها ٨٣. ترجم له الأطباء العرب، وحافظوا على تراثه العلمي الذي بقي مرجعاً هاماً حتى القرن ١٦ الميلادي.

مبلغ ما يقع معه اليقين. فإذا حصل اليقين، فقد تم العدد. ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي. وأن تكون مستندة إلى المشاهدة، فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس. فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات.

السابعة: الوهميات[١] في المحسوسات، فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة. فإن العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات، ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها، بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة، فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذباً كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان. واعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة هي الأوليات، إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله، والصبيان، أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات، كما لبعض الجهال والعوام، ثم القضايا الفطرية القياس، ثم المشاهدات، ثم الوهميات. وأما المجربات والحدسيات والمتواترات، فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه، لكنها ليست حجة له على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة، ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفى في حكم العقل، فهو الأوليات. وإن لم يكف فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعينه في الحكم، فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات. وإن كان غيره فهو المشاهدات، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها. ولا شك أن ذلك الأمر يكون مبادئ لتلك القضية. فإن

---

(١) وهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم يقضي بها قضاء شديد القوة فلا يقبل ضدها وما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها فإن العقل يؤمن بنتيجة البرهان، ولكن الوهم يعاند ولا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعاً من قبول خلافه. ولذا تعد الوهميات من المعتقدات.

كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها. وإن كانت غير لازمة لها، فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات، أو بصعوبة، وهي النظريات. وليست من المبادئ الأول، أو يحتاج إليهما معاً. فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار، وهو المتواترات أو لا وهو المجربات. فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه، وهو استماع الأخبار في التواتر. وتكرار المشاهدات في التجربة. وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية، وهو القياس الخفي. ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معاً، لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب، فلذلك أدرجت فيما قبله.

والمقدمات الظنية التي تستعمل في الإمارة فقط أربع:

الأولى: مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر، كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه، وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها.

الثانية: مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس، فقد تكون مشهورة عند الكل، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح، أو عند الأكثر، كقولنا: الإله واحد. أو عند طائفة، كقولنا: التسلسل مطلقاً محال. وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إما لمصلحة عامة، أو رقة، أو حمية، أو تأديبات شرعية، أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة[1].

الثالثة: مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب،

---

(١) وتنقسم المشهورات إلى أولاً: الواجبات القبول: وهي ما كان السبب في شهرتها كونها حقاً جلياً، فيتطابق من أجل ذلك على الاعتراف بها جميع العقلاء كالأوليات والفطريات ونحوهما، وهي التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنى الأعم كما تقدم.
ثانياً: التأديبات الصلاحية: وتسمى المحمودات والآراء المحمودة، وهي ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع كقضية حسن العدل وقبح الظلم.

كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون. فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها.

الرابعة: المقرونة بالقرائن، كنزول المطر لوجود السحاب الرطب. ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم. أي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية.

الأولى: أنهم إذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد، قالوا: ليس عدد أولى من عدد، فينتفي العدد بالكلية، كنفي مسألة الوحدة، فإنهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كافٍ في إيجاد الخلق. فلو ثبت إلهٍ ثانٍ، لم يكن أولى من الثالث والرابع، وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى. وذلك محال. فالقول بالعدد باطل، لإفضائه إلى ذلك المحال. وكفى مسألة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين. فإنهم قالوا: العلم الواحد الحادث لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، إذ لو تعلق بأكثر منه، لم يكن عدد أولى من عدد. فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها. هذا خلف[1]. وكفى مسألة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين. فإنهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد، في محل واحد، من جنس واحد، إلا بمقدور واحد، إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه، لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى، وهو محال. وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أصلاً، وهو باطل، أو يثبت عدد غير متناهٍ لامتناع ترجيح عدد على عدد. وذلك نحو كون الله عالماً بكل معلوم. فإنه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد. وعالميته أمر واجب. وليس عدد أولى من عدد. فإما أن لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد. وهو باطل اتفاقاً، أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم، وهو المطلوب. ونحو كون الله تعالى قادراً على كل ممكن. فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة، فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة: عدم الأولوية بين عدد وعدد في نفس الأمر ممنوع، لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان

---

(١) إذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والأعلم على قياس ما ذكره في القادر والأقدر.

وأولوية على بعض في نفس الأمر. فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلاً مع استحالة الثالث. فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر، ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر. وعدم الأولوية في ذهنك لا يفيد، إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال: ما لا دليل عليه، وجب نفيه. وقد عرفت بطلانه. فإن قال المستدل: نختار الأول، وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر. ونقول: حكم الشيء الذي هو عدد من الأعداد مثلاً حكم مثله من سائر الأعداد. فإن المثلين يتشاركان في الأحكام اللازمة، فلو صح الثاني، صح الثالث والرابع... إلى ما لا يتناهى من أمثاله. وإذا لم تصح تلك الأمثال، لم يصح هو أيضاً. قلنا: ما ذكره إعادة للدعوى بعبارة أخرى، مع أنه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الأعداد نفي الواحد أيضاً، لأنه مثل الثاني والثالث. فإذا انتفيا، انتفى الواحد قطعاً.

فإن قيل[١]: ليس الواحد مثل العدد.

قلنا: إن كان العدد[٢] نفس الآحاد فقط، كان الواحد مثلاً له. وإن اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه، لم تكن الأعداد متماثلة أصلاً، ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله: وإذاً يلزمهم صحة عدم العالم، فإنه يصح تقديم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد، وبوقتين، وبأوقات ثلاثة. وهلم جرا، لأن الأوقات كلها متساوية، فيلزم صحة تقديم أحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها، مع أنهم لا يقولون بها. وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات، كما تحققته. ويخص جانب النفي بسؤال، وهو أن ما لا يتناهى من الأعداد إن امتنع لدليل قاطع دلَّ عليه، لم يقس عليه ما لا يمتنع من الأعداد المتناهية، إذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه. وإلا ـ أي وإن لم يمتنع

---

(١) لا يخفى أن المذكور سابقاً أن الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد لأن حكم الأمثال واحد. لأن الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض.

(٢) الملازمة ممنوعة لأنه يلزم تماثل الكل والجزء.

ما لا يتناهى من الأعداد لدليل دلَّ عليه، لم يمكن نفيه، ودعوى استحالته، فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمراً محالاً، فلا يتم الاستدلال.

المقدمة الثانية: وهي قريبة من الأولى أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة وجودية كانت أو عدمية بالمساواة مطلقاً، كنفي المعتزلة قدم الصفات[1]. أي قالوا: ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته. وإلا ساوت تلك الصفات الذات في القدم، فتساويها في جميع الوجوه، فتكون الذات مثلاً للصفات، فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس. هذا خلف. وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم. وإلا فهو ـ أي علمه ـ مساوٍ لعلمنا، لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا، فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم، فيكونان متساويين مطلقاً، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، أو من قدم علمه قدم علمنا. وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة. قالوا: يستحيل وجودها. وإلا فمثل الله في أنها ليست متحيزة، ولا حالة في متحيز، فتساويه مطلقاً. فيلزم إما كون الواجب ممكناً، أو كون الممكن واجباً. وضعفه ـ أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ـ ظاهر، لا حاجة بنا إلى إظهاره. ألا ترى أن الأنواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية، مع أنها ليست متماثلة مطلقاً، بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة، ويستحيل تماثلها.

---

(١) يرى أبو الهذيل: «أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه، ولهذا لم يجعل صفات الله معاني قائمة بذاتها، بل قال إنها هي ذات الله فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذات: إنه تعالى عالم بعلم هو هو».
وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً لا يشاركه في القدم شيء، حتى ولا صفاته. أما الأشعري فيقول: إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره، وكلامه هي صفات له أزلية، ونعوت له أبدية، وقد رأى المعتزلة في ذلك إشركاً له في القدم والأزلية وتعديداً للقديم وساقوا الدليل لإثبات رأيهم وتفنيد رأي الأشعري.
راجع الدليل في الأصول الخمسة ص ١٨٣

المقدمة الثالثة: أنهم إذا أرادوا إثبات صفة الله تعالى، قالوا: هذه صفة كمال، فتثبت لله تعالى. وإذا أرادوا نفي صفة عنه، قالوا: هذه صفة نقص، فتنتفي عنه. وقد تعتبر هذه المقدمة، ويتمسك بها في أمور ثلاثة في الأفعال، فيقال مثلاً: الثواب على الطاعة كمال، فيجب أن يثبت لله تعالى، والإيلام بلا سبق جناية، ولحوق عوض نقص، فيجب أن ينفى عنه. وهو ـ أي الكمال في الأفعال هو ـ الحسن، والنقصان في الأفعال هو القبح. ويعتبر أيضاً في الذات، فيقال: الوجوب الذاتي كمال، فيجب ثبوته لله. والإمكان نقص فيجب نفيه عنه. وفي الصفات الحقيقية، فيقال: العلم صفة كمال، فيجب ثبوته له تعالى، والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه. وإنما تثبت هذه المقدمة، ويتم الاستدلال بها على إثبات الصفة، أن لو قبلها ـ أي تلك الصفة ـ الذات. فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها، لم يمكن الاستدلال بكونها كمالاً على اتصاف الذات بها. ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر، لكن كونه فاعلاً مختاراً مانع من اتصافه به، لأن فعله يجب أن يكون حادثاً لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار والإرادة. وحصل معنى الكمال أنه ماذا، وكانت تلك الصفة كمالاً لها. أي للذات لائقاً بها في نفس الأمر، إذ يجوز أن يكون كمالاً بالقياس إلينا، ولا يكون كمالاً بالقياس إلى ذاته تعالى، كالكتابة مثلاً. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان. ولم يجز أن يكون له كمال منتظر. وإثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات[1].

المقصد السابع

الدليل إما عقلي. بجميع مقدماته، قريبة كانت أو بعيدة، أو نقلي بجميعها كذلك، أو مركب منهما.

والأول: هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً.

---

(١) فإنه تعالى على تقدير كونه مختاراً إيجاد العالم كمال له، وليس حاصلاً له في الأزل، ولا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية.

والثاني: وهو الدليل النقلي المحض لا يتصور. إذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وأنه لا يثبت إلا بالعقل. وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه. ولو أريد إثباته بالنقل، دار أو تسلسل.

والثالث: . يعني المركب منهما ـ هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة، فانحصر الدليل في قسمين، العقلي المحض، والمركب من العقلي، والنقلي.هذا هو التحقيق. ثم إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام، فيقال: مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث. وقد تكون نقلية محضة، كقولنا: تارك المأمور به عاص[١]، لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[٢].

وكل عاصٍ يستحق العقاب لقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[٣].

وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل، وبعضها من النقل كقولنا: هذا تارك المأمور به. وكل تارك للمأمور به عاص. فلا بأس أن يسمى هذا القسم الأخير بالمركب من العقلي والنقلي، فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم. والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يمكن عند العقل. أي ما لا يمتنع عقلاً إثباته ولا نفيه حتى ولو خلى العقل وطبعه، وترك مع ما عنده، لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات، نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية[٤]. فهذا المطلوب لا يمكن

---

(١) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالأوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقلياً، فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لأمره يعد ذلك الغير الممتثل عاصياً، وإن لم يكن الآمر شارعاً وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي. فبالنظر إلى الأول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية، وبالنظر إلى الثاني عد الشارح قوله: وكل تارك المأمور به عاصي مقدمة شرعية لا عقلية.

(٢) سورة طه، آية ٩٣

(٣) سورة الجن، آية ٢٣

(٤) الإسكندرية: هي الثغر المصري المشهور على البحر المتوسط بناها الإسكندر الأكبر سنة (٣٣١) ق. م على الأرض الواقعة بين بحيرة مريوط والبحر الأبيض، وهي تبعد عن القاهرة=

إثباته إلا بالنقل، لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق. ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب. فإنها إنما تعلم باخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثاني: من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع، وكونه عالماً قادراً مختاراً. ونبوة محمد ﷺ. فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل، إذ لو ثبت بالنقل، لزم الدور، لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر.

الثالث: . من المطالب ـ ما عداهما نحو الحدوث. فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم، إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم، ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل، ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم، ونحو الوحدة. فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون[1] الإله واحداً، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية. فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل. إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل العقلي الدال عليه، ويمكن أيضاً إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت.

المقصد الثامن

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا. قيل: لا تفيد. وهو مذهب المعتزلة، وجمهور الأشاعرة لتوقفه، أي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع[2]. أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ بإزاء معان مخصوصة. والإرادة. أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه.

= بنحو ٢٠٨ كيلو متر وقد اتخذها الإسكندر مقراً لحكمه ليكون وسطاً بين بلاد العالم الذي يطمع في فتحه

راجع دائرة معارف القرن العشرين ١: ٣٢٩

(١) سقط من (ب) جملة (على كون)

(٢) أي الوضع الحقيقي بقرينة قوله: وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الألفاظ التي وقعت في الدليل النقلي للمعاني المفهومة منها، وإنما خص البيان بالألفاظ الحقيقية لأنها الأصل في الإفادة والمجازية متفرعة عليها.

والأول: وهو العلم بالوضع إنما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الألفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئآت التركيبية، ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئآت المفردات وأصولها. أي أصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد، لأن مرجعها إلى أشعار العرب، وأمثالها، وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس، كالأصمعي[١] والخليل[٢] وسيبويه[٣]. وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب. فإن امرأ القيس[٤] قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالأقيسة، وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة.

---

(١) هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان مولده عام ١٢٢ ووفاته عام ٢١٦ هـ بالبصرة كان الرشيد يسميه شيطان الشعر، تصانيفه كثيرة منها الإبل، والاضداد، وخلق الإنسان، والمترادف وغير ذلك كثير.
راجع السيرافي ٥٨، وجمهرة الأنساب ٢٣٤ وابن خلكان ١: ٢٨٨ وتاريخ بغداد ١٠: ٤١٠

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن قيم الفراهيدي الأزدي اليحمدي. أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض أخذه من الموسيقى، وكان عارفاً بها وهو أستاذ سيبويه النحوي ولد عام ١٠٠ في البصرة ومات بها عام ١٧٠ هـ له كتاب العين في اللغة، ومعاني الحروف، وتفسير حروف اللغة والعروض والنقط والشكل. وفكر في ابتكار طريقة في الحساب تسهله على العامة فدخل المسجد وهو يعمل فكره فصدمته سارية وهو غافل فكانت سبب موته عام ١٧٠ هـ.
[راجع وفيات الأعيان ١: ٢٧٢ وإنباه الرواة ١: ٣٤١ والحور العين ١١٢ والفهرس التمهيدي ٢٣٩].

(٣) سيبويه: هو عمر بن عثمان ت ٧٩٦ إمام نحاة البصرة ولد بالبيضاء في شيراز ونشأ بالبصرة، زار بغداد حيث ناظر إمام نحاة الكوفة الكسائي فحكم بانتصار الكسائي عليه، فعاد آسفاً إلى موطنه وألف كتاباً الذي يعد أصل النحو وأشهر كتبه وعماد نحاة المدارس جيمعاً، وألف حوله الشروح والملخصات والتكملات والتعليقات ولا زال محتفظاً بمكانته.

(٤) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني آكل المرار أشهر شعراء العرب، يماني الأصل مولده بنجد نحو ١٣٠ ق. هـ. كان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمه أخت المهلهل الشاعر. ثار بنو أسد وقتلوا أباه فعلم بذلك وهو يشرب الخمر فقال اليوم خمر وغداً أمر، ثم ثار وأخذ بثأر أبيه. جمع ما ينسب إليه من شعر في ديوان صغير، ويعرف امرؤ القيس بالملك الضليل.
راجع الأغاني ط دار الكتب ٩: ٧٧ وتهذيب ابن عساكر ٣: ١٠٤ وشرح شواهد المغني ٦ وابن قتيبة في الشعر والشعراء ٣١.

والثاني: وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل، أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي ﷺ إلى معان أخرى. إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى، لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها، وعلى عدم الإشتراك، إذ مع وجوده جاز أن يكن المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه. وعدم المجاز، إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي، لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا. وعدم الإضمار. إذ لو أضمر في الكلام شي، تغير معناه عن حاله. وعدم التخصيص، إذ على تقدير التخصيص، كان المراد بعض ما تناوله اللفظ، لا جميعه كما اعتقدناه. وعدم التقديم والتأخير. فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير، كان المراد معنى آخر، لا ما أدركناه. والكل - أي كل واحد من النقل وأخواته - لجوازه في الكلام بحسب نفس الأمر - لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن، واعلم أن بعضهم أسقط الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان. وذكر النسخ، وكأن المصنف أدرجه في التخصيص، لأن النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان. ثم بعد هذين الأمرين. أعني العلم بالوضع، والعلم بالإرادة، لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دلّ عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعاً بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر مثاله قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾(١).

فإنه يدل على الجلوس. وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى، فيؤول الاستواء بالاستيلاء، أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك. وإنما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي، إذ لا يمكن العمل بهما بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين. ولا بنقيضهما بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين، وتقديم النقل على العقل - بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل

(١) سورة طه، الآية ٥

النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ـ إبطال للأصل بالفرع. فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل، فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه. فإذا قدم النقل عليه، وحكم بثبوت مقتضاه وحده، فقد أبطل الأصل بالفرع. وفيه ـ أي في إبطال الأصل بالفرع ـ إبطال للفرع أيضاً، إذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه. فلا يكون النقل مقطوع الصحة، فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته. وإذا أدى إثبات الشيء وتصحيحه إلى إبطاله وإفساده، كان مناقضاً لنفسه، أي مستلزمًا لنقيض نفسه ومنافياً لها، فكان باطلاً ومحالاً. إذ لو أمكن، لأمكن اجتماع النقيضين. أعني نفسه ونقيضه. وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي، فقد تعين تقديم العقلي على النقلي. وهو المطلوب. لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما، فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه، فلا يلزم شيء من تلك المحالات، لأنا نقول: هذا منع لا يضر المعلل، لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض. وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده. وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي. وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية، فقد ثبت أنه لا بد[1] في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني، إذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية (وهو) أي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لأن الفرع) الموقوف (لا يزيد على الأصل) الذي هو

---

(١) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا: وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب. لا يقال جاز أن يتوقف فيها ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأنّا نقول هذا منع لا يضر المعلل.

الموقوف عليه (في القوة) والمتانة. وإذا كانت دلالتها ظنية، لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها. هذا ما قيل. (والحق أنها) أي الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) أي في الشرعيات (بقرائن مشاهدة)[١] من المنقول عنه (أو متواترة)[٢] نقلت إلينا تواتراً (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فإنّا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما) من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها. وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر، واسم الفاعل، وغيرها، فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا، وكذا رفع الفاعل، ونصب المفعول، وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً. فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات التسعة. وأما عدم المعارض العقلي، فيعلم من صدق القائل. فإنه إذا تعين المعنى وكان مراداً له. فلو كان هناك معارض عقلي، لزم كذبه (نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه) أي كونها مفيدة لليقين (مبني على أنه هل يحصل بمجردها) أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها، وكون قائلها صادقاً (الجزم بعدم المعارض العقلي و) أنه (هل للقرينة) التي تشاهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه (مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه) أي النفي والإثبات، فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل.

فإن قلت: إن كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات. وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما، فلا فرق بينهما.

قلت: المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاءً، ولا

---

(١) كما للحاضرين في صحبة الرسول ﷺ.

(٢) كما للغائبين عنها في مثل الدلائل على فرضية الصلاة والصوم.

طريق له إليها. والمراد بالعقليات ما ليس كذلك. وحيئنذ جاز أن يكون من الممتنعات. فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات. وإن حصل الجزم به في الشرعيات، وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات، فإنها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها، أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة. وحيئنذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها، لأن أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الأمر[1] أصلاً كما مر. وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية. نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الإجماع وخبر الآحاد، وأخرى لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية.

(١) وإلا لزم تحقق النقيضين في نفس الأمر، وإنما قيد بذلك لأنها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهي بالوهمي.

الموقف الثاني

في الأمور العامة

(أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود[1] والوحدة. فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها، كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير، والكثرة والمعلولية، فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض. فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة. ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية. وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها، إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم. وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة (إذ قد أوردنا كلاً من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في بابه) فلم يبق إلا الأمور المشتركة، فلا بد لها من باب على حدة. (وفيه) أي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها.

المقدمة في قسمة المعلومات: إلى معروضات الأمور العامة. وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة. وبيان ذلك أنه (إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أو لا. وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين

---

(١) أي المبحوث عنه في هذا الموقف، وهو الوجود المشترك فإن من أحكامه أنه مشترك معنوي فلا يرد أنه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازاً عن مذهب الأشعري وألا يحتاج إلى الاعتذار بأنه مما تفرد به الأشعري فلم يعتد به.

الموجود والمعدوم، وهو الحال، أو لا. فهذه أربعة احتمالات) ذهب إلى كل واحد منها طائفة منهم.

(الاحتمال الأول: المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق، فالمعلوم) أي ما من شأنه أن يعلم (إما أن لا يكون له تحقق في الخارج) إنما اعتبر قيد في الخارج، لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني (أو يكون. والأول) هو (المعدوم) في الخارج. (والثاني) هو (الموجود) فيه. فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية.

(الاحتمال الثاني: المعدوم ليس بثابت، والواسطة) أمر (حق) أي ثابت (وقال به القاضي) الباقلاني قولاً مستمراً (وإمام الحرمين منّا) أي من الأشاعرة (أو لا) فإنه رجع عن ذلك آخراً. وقال به بعض المعتزلة أيضاً. (فالمعلوم) على رأيهم (إما لا تحقق له) أصلاً (وهو المعدوم، أو له تحقق إما باعتبار ذاته) أي لا بتبعية الغير(وهو الموجود، أو باعتبار غيره. أي) له تحقق (تبعاً له، وهو الحال. وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. فقولنا: صفة لأن الذوات) وهي الأمور القائمة بأنفسها[١] (إما موجودة أو معدومة لا غير) إذ لا يتصور تحققها تبعاً لغيرها، فلا تكون حالاً. (و) قولنا (لموجود لأن صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالاً. (و) قولنا (لا موجودة لتخرج الأعراض) فإنها متحققة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود دون الحال. وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود، فإنها معدومة لا أحوال. واعترض الكاتبي[٢] على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية، كالجوهرية، والسوادية، والبياضية، فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي

---

(١) فالمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فتدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها.

(٢) هو علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني نجم الدين، ويقال له دبيران حكيم منطقي من تلاميذ نصير الدين الطوسي له تصانيف منها «الشمسية ط ورسالة في قواعد المنطق، وحكمة العين في المنطق والطبيعي والرياضي، والمفصل في شرح المحصل لفخر الدين الرازي في الكلام توفي عام ٦٧٥ هـ.

راجع فوات الوفيات ٢: ٦٦ وهدية العارفين ١: ٣ و٧ ومعجم المطبوعات ١٥٣٧

وجودها وعدمها. والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة، لا أنه يكون صفة له دائماً. هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم. وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم، أو قال به، ولم يقل باتصافه بالأحوال، فالاعتراض ساقط من أصله.

(الاحتمال الثالث: المعدوم ثابت، ولا واسطة. هو مذهب أكثر المعتزلة. فالمعلوم) على رأيهم (إما لا تحقق له في نفسه) أصلاً (وهو المنفي) المساوي للممتنع[١] (أو له تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن. ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا: (وأيضاً فإما أن لا كون له في الأعيان وهو المعدوم) ممكناً كان أو ممتنعاً، (أو له كون) فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) أي من المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الأخص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من نقيض الأعم، فيكون الثابت) الذي هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه). أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن). فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين. لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي، والثابت الموجود، والثابت الذي هو المعدوم الممكن. وأما المعدوم مطلقاً فهو راجع إلى المنفي، والمعدوم الممكن. فلا يكون قسماً رابعاً. وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم، كما فعله غيره، لئلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثبات قسماً منه، لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت. أعني المعدوم الممكن. وذلك لا يطلق على المنفي، وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقاً. وليس قسماً من الثابت حقيقة.

(الاحتمال الرابع: المعدوم ثابت، والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض

---

(١) فيه بحث لأن الخيالات الممكنة غير ثابتة عندهم. كما سيأتي. فلا معنى لجعل المنفي مساوياً للممتنع إلا أنه يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له، وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم.

المعتزلة)[1] من مثبتي الأحوال (فيقول الكائن في الأعيان: إما) أن يكون له كون (بالاستقلال، وهو الموجود، أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال، فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان (أيضاً قسماً من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعدوم. فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه فثابت، وإلا فمنفي). فالأقسام أربعة. فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط. وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط. وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين: المنفي ـ أي الممتنع ـ والمعدوم الممكن. وفي المذهب الثاني يرادف النفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت والموجود أيضاً. (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (إما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم وإما له تحقق ما هو الموجود. ولا بد من انحيازه بحقيقة). أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو. (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي. وإلا فهو الموجود الذهني). فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً، فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي، فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية، وتشخص. ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي. وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معاً عن غيره. وبأن الجزئيات المدركة

---

(١) كل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً، لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في المشاهدة فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حياً، وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة، وتسمى هذه الأحكام أحوالاً، وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها. وعند القاضي (الباقلاني) رحمه الله: كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط، ككون الحي حياً وعالماً وقادراً، وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً، والأسود والأبيض، إلى غير ذلك.
راجع مذاهب الإسلاميين ١: ٣٤٦.

بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً، وليست موجودات خارجية، بل ذهنية. وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته. إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو، ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه، لا يمكن فرض الشركة معه. فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتباراً، وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده. وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق، بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته، والفرق ظاهر بالتأمل الصادق، فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته. فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً، وكل ذلك تعسف[1]. والأظهر أن يقال: الموجود إما أن يكون وجوده أصلاً يترتب عليه آثاره، ويظهر منه، فهو الموجود الخارجي والعيني أو لا وهو الموجود الذهني والظلي. (والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته، أو يقبله وهو الممكن لذاته)، فتقييد الواجب بقوله: «لذاته» احتراز عن الواجب بغيره، وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء، إذ لا ممكن بالغير، بل هو رعاية للموافقة، وإظهار لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (إما أن يوجد في موضوع، أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه، وهو العرض أو لا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل، أو وجد في محل لا يكون موضوعاً. (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل، وهو المادة. لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع أيضاً. (والحال أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً،

---

(١) لا تعسف فيه إلا تعميم الهوية، وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق. وهم يرتكبون في سبيل تصحيح المقاصد ما هو أبعد من هذا.

والموضوع والمادة متباينان(١) مندرجان تحت المحل اندارج الأخص تحت الأعم. وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك.

(وقال المتكلمون: الموجود أي في الخارج إذ لا يثبتون) الموجود (الذهني إما أن لا يكون له أول. أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) أي قبل ذلك الحد (العدم، وهو القديم. أو يكون له أول) أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث. والحادث إما متحيز) بالذات (أو حال في المتحيز) بالذات (أو لا متحيز، ولا حال فيه. فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر، ونعني به) أي المتحيز بالذات (المشار إليه) أي الذي يشار إليه (بالذات إشارة حسية، بأنه هنا أو هناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض. فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية، وقيد الإشارة بكونها حسية، لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية. (والحال في المتحيز هو العرض. ونعني بالحلول فيه) أي في المتحيز (أن يختص به بحيث تكون الإشارة) الحسية (إليهما واحدة كاللون مع المتلون) فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة إليهما ليست واحدة. فإن الماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً، وإن كان حالاً فيه لغة. وما ذكره تفسيراً للحلول في المتحيز كما صرح به، فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته. فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث، وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) إذ لم نجد عليه دليلاً، فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً. (فمنهم من قنع بهذا) القدر، وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين:

الأول: أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف)، وهو أنه ليس

---

(١) لاعتبار التقويم في نفسه في الموضوع واعتبار عدمه في المادة، فما قيل أنه إنما يتم إذا لم يكن عرض حالاً في المادة وهو غير ظاهر ليس بشيء لأنه إذا لم تكن في نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها..؟

متحيزاً ولا حالاً في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري من المشترك والمميز (وأنه محال).

الثاني: أن هذا الوصف (أخص صفات الباري فإن من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (إلا به) أي بهذا الوصف. فيقال: هو موجود، لا متحيز، ولا حال في المتحيز. (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث، أو حدوث القديم. وجواب الأول: أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف، سيما وهو سلبي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض ثبوتي كالوجود، أو سلبي كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني: أنا لا نسلم أنه) أي هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (إما الوجود الذاتي، وإما كونه موجداً لكل ما عداه، أو القدم) إذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال: (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً، ولا حالاً فيه، فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي، فإثباته بها دور.

المرصد الأول: في الوجود والعدم

وفيه مقاصد:

المقصد الأول: في تعريفه

أي تعريف الوجود[١] (فقيل: إنه بديهي) تصوره. فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً. وقيل: هو كسبي، فلا بد حينئذ من تعريفه. وقيل: لا يتصور أصلاً لا بداهة، ولا كسباً. والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه إما استدلالات كما هو الظاهر منها. فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه، فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان. وإما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً. لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة إلى الأذهان القاصرة.

الأول: (أنه جزء وجودي) لأن المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لأن من لا يقدر على الكسب، حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (وجزء المتصور بالبديهة بديهي) إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى تعريف، لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجاً إلى ذلك التعريف، فلا يكون بديهياً (وعلى التنزل) أي تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهة. وقلنا: إن تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء إلى دليل) أي طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) أي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي

---

(١) الوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق له وكون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.
ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته كابن سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها:
(راجع منطق المشرقيين ص ٢٢).

(ويكون وجوده) أي وجود ذلك الدليل (ضرورياً دفعاً للتسلسل) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل متسفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود. فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة، كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً.

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب[1]، والوجود جزء من وجوده[2]، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل. والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً.

فإن قيل: علم الإنسان بوجوده مكتسب.

قلنا: سنبطله في باب النفس. وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود، لأنّا ما لم نعرف وجود الدليل، لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول. وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً إلى دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً. فكذا العلم بالوجود المطلق. فإذا حمل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري، فلا إشكال في ذكر الدليل. وإن حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهة، فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور، كما أشرنا إليه، ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهة، وجزء من المتصور بالبديهة بديهي، قال ههنا (أو نقول) بعد التنزل إلى كونه كسبياً، لا بد من الانتهاء إلى دليل (ولا دليل على سالبتين، فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة. فاتجه الإشكال بأن الكلام في اكتساب التصور، وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما يكون في اكتساب التصديق.

---

(١) أي لا يحتاج إلى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلاً للبله والصبيان.

(٢) أي المطلق جزء من وجوده. أي من القضية التي عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لأن المطلق جزء المقيد.

فلعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبيتين، كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين، لأن السلب لا يعقل إلا بالقياس إلى الثبوت، فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي إما ضروري، أو منتهٍ إليه. فيكون العلم بوجوده ضرورياً. فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الأول (أنّا لا نسلم أن وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة. نعم أنا موجود تصديق بديهي)[1] حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وأنه لا يستدعى تصور وجودي بالكنه، بل باعتبار ما، كما أن أحد طرفيه أنا، والمشار إليه بـ«أنا» حقيقته) بكنهها (غير بديهية). وإذا كان وجودي متصوراً بوجه ما بديهة، كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما، ولا نزاع فيه. إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي. هذا إذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات. أما إذا كان مشتركاً لفظياً، فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسباً. وإذا كان عارضاً لإفراده، لم يلزم من تصور إفراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلاً. فإن قلت: المحمول في قولك: «أنا موجود»، هو ذلك العارض مطلقاً، لا خصوصية فرد منه. وأيضاً إذا قلت: «وجودي»، فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة. فلا بد أن يكون متصوراً.

قلت: يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما. وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما. (قوله) في التنزل أولا (لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري. قلنا: ممنوع. نعم لا بد من دليل هو ضروري) أي معلوم بالضرورة. (وأما وجوده فلا، إذ قد لا يكون له) أي للدليل (وجود) فإن الدليل كما يكون وجودياً، يكون عدمياً أيضاً، كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فإنا نستدل بصدق المقدمتين) في

---

(١) تصديق لما بعده أورده سنداً للمنع كأنه قيل لا نسلم أن تصوره بالكنه بديهي فإن البديهي لا شبهة لنا في حصوله هو التصديق بأنا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم واللازم، فإن التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف إلى الموضوع.

نفس الأمر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه. فإن الدليل والمدلول قد يكونان معاً عدميين. والحاصل أنا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل، لا بالعلم بوجودهما إلى المدلول، كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف، لا بالعلم بوجودها إلى المعرف. فلا يتم استدلالكم. فإن قيل: المعرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو عدمياً، لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن، ويكون بديهياً، أو منتهياً إليه دفعاً للدور أوالتسلسل. وبذلك يتم مقصودنا[١].

قلنا: إن سلم الوجود الذهني، كان اللازم وجوده في الذهن، لا العلم بوجوده فيه (قوله) في التنزل ثانياً (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع، صدق عليه المحمول. وقد لا يوجدان) نحو قولك: شريك الباري ممتنع. وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج، كقولك: زيد أعمى[٢]. فصدق المحمول على الموضوع. وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له.

الوجه الثاني: من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال: (قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم) تصديق (بديهي، وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم، فيكون) تصور الموجود والمعدوم، بل الوجود والعدم (بديهياً). وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية، أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة، فتكون تصورات هذه الأمور أيضاً بديهية. (فإن قيل: إن زعمت أنه) أي هذا التصديق (بديهي مطلقاً) أي بجميع أجزائه، (فمصادرة)، لأن الوجود من جملة أجزائه. فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي. فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي (أو) زعمت (أن الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج إلى استدلال، (لم ينفع) لجواز أن يكون تصور طرفيه معاً،

---

(١) لأنه إذا كان وجوده الذهني بديهياً يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً.

(٢) فإن الأعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق.

أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلاً كسبياً، مع كون الحكم في نفسه بديهياً، (قلنا: هذا التصديق بديهي مطلقاً، ولا مصادرة، لأن بداهته)[١] مطلقاً في نفس الأمر (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الأمر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببداهته) مطلقاً (على العلم ببداهة أجزائه) أي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلاً (بل يستتبعه) مثلاً إذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب، كالبله، والصبيان، علم إجمالاً أن كل واحد من أجزائه بديهي. فإذا أريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه، قيل: الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق. وكل جزء من أجزائه بديهي. فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه، حتى يلزم المصادرة. وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلية كبرى الأول لا يتوقف على العلم بالنتيجة. فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته. فإن الحكم يختلف باختلاف العنوان. فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة، فيستدل بالكلية عليها، حتى يخرج من القوة إلى الفعل. نعم إذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه، لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد، كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية. وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقاً لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها، لأنه دور (وجوابه) أي جواب الوجه الثاني (أنه يكفي تصورهما) أي تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما). والنزاع إنما وقع في التصور بالكنه[٢].

الوجه الثالث: وإنما ينتهض حجة على من يعترف بأن الوجود متصور

---

(١) هذه المقدمة لا دخل لها في الجواب، ولعله زادها بياناً لمنشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة.

(٢) لا يخفى أن النزاع إن في التصور بالكنه بمعنى حصول الشيء بنفسه فالمطلوب ثابت لأنا نعلم قطعاً أن الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه، وإن كان في التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفي تصورهما بوجه ما يشعر بالأول فتدبر.

بالكنه، ويدعي أنه بالكسب **(أنه لو كان)** الوجود **(مكتسباً، فإما بالحد أو** بالرسم) لانحصار كاسب التصور **فيهما (والقسمان باطلان، أما تعريفه بالحد، فلأن الحد)** كما مر **(إنما يكون بالأجزاء، والوجود بسيط) فلا يكون له حد (وإلا)** أي وإن لم يكن بسيطاً بل مركباً **(فأجزاؤه إما وجودات، فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية أو لا) تكون أجزاؤه وجودات، بل ما ليست** بوجودات **(فعند الاجتماع)** بين تلك **الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد أن يحصل أمر)** زائد على تلك **الأجزاء. (وإلا)** أي وإن لم **يحصل عند** الاجتماع أمر زائد **(فلا وجود) هناك أصلاً،** إذ ليس ثمة إلا تلك **الأجزاء التي** ليست وجودات **(ويكون)** ذلك **الأمر** الزائد الحاصل عند اجتماع **الأجزاء الذي** هو الوجود **(عارضاً لها مسبباً من اجتماعها. فتكون هي)** أي تلك **الأجزاء (علل الوجود ومعروضاته)** لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها **(لا أجزاءه)**. فيكون التركيب في فاعل الوجود، أو[1] قابله لا فيه. والمقدر خلافه **(وقد يقال)**: لو كان للوجود أجزاء، فتلك **(الأجزاء تتصف)** إما **(بالوجود فيكون** الكل صفة للجزء) لكن **(أو بالعدم** ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه، بل يكون صفة لسائر الأجزاء، فلا تكون الصفة بتمامها صفة، **فيلزم)** حينئذ **(اجتماع النقيضين**[2]. **وقد يقال:)** لو كان للوجود أجزاء فتلك **الأجزاء (إما أن تتصف** بوجود مع أو بعد) أي مع الوجود الذي هو المركب، **أو بعده، (فليس الجزء)** بحسب وجوده **(متقدماً)** على كله، بل هو إما معه، أو متأخر عنه **(أو) يتصف** بوجود **(قبل)** أي قبل الوجود الذي هو المركب **(فيتقدم الشيء)** أي الوجود **(على نفسه أو لا تتصف)** تلك الأجزاء **(به)** أي بالوجود. **فلا شك أنها تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود)** أعني تلك الأجزاء التي لم **تتصف بالوجود (وأما تعريفه بالرسم فلوجهين: أحدهما: أن الرسم لا يفيد**

---

(١) أورد كلمة «أو» لأن التركيب في أمر واحد له اعتبارات فلو أورد «الواو» لتوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين.

(٢) إذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء، وأن اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته معه، ولأن اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود فاجتمعا اجتماع الصفة مع الموصوف.

معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف) لما مر في شرائط المعرف (ولا أعرف من الوجود بالاستقرار) فإنّا تتبعنا المفهومات، فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وأيضاً فهو) أي الوجود (أعم المفهومات والأعم جزء الأخص، والجزء أعرف) من الكل، لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وأيضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الإنسانية قابلة للتصورات. وإذا وجد القابل والفاعل، لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع. فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل، كان إلى الفيض أقرب (والأعم) لا شك أنه (أقل شرطاً ومعانداً) من الأخص (لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس) كلي، لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام أصلاً، فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من وقع الخاص وارتسامه، فيكون أعرف. (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنّا نختار) أن تعريف الوجود بالحد فنختار أو لا (أن أجزاءه) التي يحد بها (وجودات قولك: فالجزء مساوٍ للكل في) تمام (الماهية. قلنا: ممنوع. فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته. وهي) أي حقائق الأشياء متخالفة. فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها، ومخالفة في الحقيقة للمركب منها. وقد سبقت منا الإشارة إلى أن الخلاف في كون الوجود بديهياً أو كسبياً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً. وإما على تقدير كونه نفس الحقيقة، فالمناسب[1] أن يقال: بعضه بديهي وبعضه كسبي، أو يقال: كله كسبي، إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهياً. فالأولى في الجواب أن يقال: أجزاؤه وجودات. وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك

---

(١) لا ما قاله المصنف من إنه كسبي فإنه غير مناسب على ذلك التقدير، وفيه إشارة إلى صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بإن وجود كل شيء نفسه، وإن لم يكن مذهباً لأحد ومن هذا ظهر وجه قوله: «والأولى». دون أن يقول: «والصواب» وإنما كان جواب الشارح أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى.

الأجزاء صدقاً عرضياً. ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه. كذلك ونختار ثانياً أن أجزاءه ليست وجودات. (قوله: يحصل عند الاجتماع) بين تلك الأجزاء (أمر آخر. قلنا: نعم. و) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع. وهو عين الوجود. وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً، فيكون التركيب في الوجود نفسه، لا في قابله أو فاعله (ثم ما ذكرته منتقض لسائر المركبات) التي علم تركيبها يقيناً (إذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلاً) فنقول: إن كانت أجزاؤه سكنجبينات، ساوى الجزء الكل في الماهية، وإن لم تكن سكنجبينات، فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين، كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته، لا فيه وإن لم يحصل، كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله:) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم، قلنا: كسائر المركبات) المعلومة التركيب (إذ أجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضاً بها، إذ نقول مثلاً: أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار. فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء. وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم، وأنه) أي الوجود، بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج. وما لا وجود له فهو معدوم، إذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم. فالموجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود، فإنه موجود فقط، ولا في الوجود نفسه، لأنه معدوم فقط. نعم، يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق. وليس بمحال، إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة، كأن يقال مثلاً: الوجود عدم، فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال: أجزاء الوجود متصفة بالعدم. ويحصل من اجتماعها الوجود، كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً. ويحصل من اجتماعها الدار. غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوماً، كان الوجود أيضاً معدوماً. وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الأشعري (اتصافه) أي اتصاف الوجود (بالوجود، لأنه نفس الحقيقة، وأنها موجودة) فحل الشبهة عنده أن أجزاء

الوجود موجودة. وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته[1]. وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء قائماً به، بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها، وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام، لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة، فمن الحقائق مركبات. ومنها بسائط. وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال:) في حل الشبهة (لا تتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح بإثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم. فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال، فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال، كما أن الوجود عندهم كذلك. (قوله) في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب في الوجود (تتصف) الأجزاء (بوجود مع، أو بعد، أو قبل. قلنا) هذا (مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع[2] (فيه) لأن الحد في المشهور إنما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل. لا من الأجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع. بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه إنما هو (في الذهن) دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود(يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم، بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالاً (بل محض معدومات) فلا يلزم إلا كون الوجود مركباً من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب)

---

(١) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه، وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف أعني ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والأحكام المختصة سواء كانت بنفسه أو بأمر زائد عليه.

(٢) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء تقول: ما أدري على أي نوع هو، أي وجه.
والنوع في اصطلاح المناطقة هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو كالإنسان لزيد وعمرو، وبكر، وقيل: إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة.
والنوع في علم الحياة مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً ووراثياً بحيث لا يمكن في المرحلة الحاضرة من التطور أن يتم بينه وبين نموذج نوع آخر تهجين دائم.

من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج، فإنه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلاً (محض أمور لا شيء منها بعشرة) أعني الوحدات التي تركب منها العشرة. وكذا الحال في الأجزاء الذهنية. فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة، وإن كانا متصادقين. وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءاً من الآخر. فإن صفة الجزء ليست جزءاً من المركب. ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله: الرسم لا يعرف الكنه. قلنا: لا يجب تعريفه الكنه) وإيصاله إليه (وإما أنه لا يفيده) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة كذلك. (قوله) في الوجه الثاني لإبطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة. فإن من لا يسلم كونه بديهياً) ويدعي أنه كسبي، كيف يسلم أنه لا أعرف منه (بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي، وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا. (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف مما عداه (الأعم جزء الأخص ممنوع. بل قد يكون) الأعم (عرضاً عاماً) للأخص. فلا يلزم من تصور الأخص ولو بالكنه تصور الأعم، فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك. (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام. قلنا: مبني على الموجب بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع. ونحن لا نقول به، بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار، فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام. (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته أقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه إنما هو(بالنسبة إلى تحققهما) أي تحقق العام والخاص (في الهويات. إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك). فالأعم يكون متحققاً في هويات وأفراد أكثر. والأخص في أفراد أقل. فإذا ترتبت الأشياء في العموم والخصوص، كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان، بل صنفه، فكل ما هو شرط لتحقق الأعم أو معاند له، فهو شرط لتحقق الأخص، أو معاند له. فإنه لو لم يتحقق الأعم في ضمن فرد، لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس. إذ قد يتحقق الأعم في ضمن فرد غير فرد

الأخص. (لا) بالنسبة (إلى تحققهما في الذهن، إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن، فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام. ولا تعاند بين الصور الذهنية، بل هي متقاربة. ألا يرى أن الضد أقرب خطوراً بالبال مع الضد منه بدونه. نعم إذا كان الأعم جزء الأخص، وكان الأخص معلوماً بالكنه، كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطاً لتحقق الأخص فيه. وكذا معاند تحقق الأعم فيه أن فرض هناك معاند، لتحقق الأخص فيه من غير عكس كلي. (والمنكر له) أي لكون الوجود بديهياً (فرقتان: الأولى: من يدعي أنه كسبي) محتاج إلى معرف[١] لوجهين:

الأول: (أنه إما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهياً كالماهيات) فإنه ليس كنه شيء منها بديهياً. إنما البديهي بعض وجوهها (وإما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعاً لها) لأن العارض لا يستقل بالمعقولية. لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهياً أيضاً) لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً (والجواب: لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية، عقل تبعاً لها، إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضة) ومن يدعي أن تصوّر الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سلمناه، لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية. فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاً للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وإنها بديهية وفيه نظر، لأن الماهية من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة، فيعود الكلام فيها) بأن يقال: هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية.

---

(١) فسر بذلك لأن الدليل المذكور إنما يثبت الاحتياج إلى المعرف دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة أخرى، وهي أنه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبياً ومع ذلك فيه مناقشة لأن اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته، وهو لا يستلزم الاحتياج إلى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول.

بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية، فيحتاج حينئذ إلى أحد الجوابين السابقين، فيلزم الاستدراك في هذا الجواب.

الوجه الثاني: أن يقال: لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية. فلو كان) الوجود (ضرورياً، لم يعرفوه). والجواب: أن تعريفه ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديهياً (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المرادبلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه) فيكون تعريفاً لفظياً ما له التصديق كما مر، والأمور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلاً في الذهن بديهة، لكن قد يكون مجهولاً من حيث أنه مدلول لفظ، مخصوص، ومراد به، فيعرف ليعلم أنه مدلول ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان، بل هو (شيء يوجب الكون في الأعيان، ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضرورياً، اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان.

الفرقة (الثانية): من المنكرين لكون الوجود بديهياً (من يدعي أنه لا يتصور) الوجود أصلاً، لا بداهة ولا كسباً، بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين):

الأول: أن تصوره إنما يكون بتميزه[1] عن غيره) لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره. و) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص، فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل إلا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافاً إليه

---

(١) فإن قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنه فقط، لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي إضافي بالنسبة إلى أمر آخر، أما إذا كان الوجه أعم المفهومات كالإمكان العام مثلاً فلا، لأنا نقول قد سبق ما يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره. قلت عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب.

(فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر. (والجواب أن تصوره بتميزه عن غيره) في نفس الأمر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصوره (تعقل السالب) الذي هو المفضي إلى الدور (سلمناه. لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود. إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع. وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه، ولا وجوده للموضوع، بل يقتضي اتصاف الموضوع به. فلا يكون الإيجاب عين الوجود، ولا مستلزماً لتعقله. وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف. فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً. نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه.

الأمر (الثاني: لتصور حصول الماهية في النفس، فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصوراً. (وللنفس وجود آخر) وإلا امتنع أن نتصور شيئاً، (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) أعني وجودهما. والوجود المتصور. (والجواب) أن ما ذكرتم من أن تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني، ونحن (لا نسلم الوجود الذهني. ولئن سلم، فيكفي في تصوره) أي تصور الوجود (حصوله للنفس)، فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً حضورياً لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم، بل يكون المعلوم نفسه حاصلاً له، حاضراً عنده، سواء قلنا: الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس، أو عارض له. فإنه على التقديرين حاضر عندنا. وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (مماثلة الصورة الكلية)[1] التي هي ماهية الوجود (للوجود الجزئي الثابت للنفس)

---

(١) توصيف الصورة بقوله: «التي هي ماهية الوجود» يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود نقلي دون العلم الذي هو موجود أصلي فإن الصورة تطلق عليها. فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلي وفرده وبين الحاصل في النفس والقائم به.

على أن الممتنع هو يقوم المثلان بمحل واحد قيام الأعراض بمحالها. وليس قيام الوجود بالنفس كذلك. (ثم قال بأنه) أي الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذكر فيه عبارات الأولى أنه) أي الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفي العين. وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف هو الموجود في نفسه[1]، والمعدوم في نفسه، لا الموجود لغيره، والمعدوم عن غيره، ولا ما هو أعم منهما.

الثانية: (أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل) أي مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (إلى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك.

الثالثة: (أنه ما يعلم[2] ويخبر عنه). أي يصح أن يعلم ويخبر عنه. والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك. فهذه العبارات تعريفات للموجود، ويعلم منها تعريفات الوجود. فيقال: الوجود ثبوت العين، أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث وقديم، أو ما به يصح أن يعلم الشيء، ويخبر عنه (وكله) أي كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالأخفى كما لا يخفى). فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود، ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات. وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود. فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً. والفاعل موجود له أثر في الغير، والمنفعل موجود فيه أثر من الغير، والقديم موجود لا أول له. والحادث ههنا موجود له أول، فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم، والإخبار إمكان وجودهما، فالتعريف بها أيضاً دوري.

المقصد الثاني: في الوجود المشترك

(في أنه) أي الوجود (مشترك) اشتراكاً معنوياً. أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها. (وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي

(١) فمعنى الثابت المعين الذي ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض.

(٢) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي، وهذا التعريف يشمل الموجود الذهني أيضاً.

الحسين[1] وأتباعه. وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضاً، إلا أنه مشكك عند الحكماء، متواطئ عند غيرهم. وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركاً معنى (لوجوه):

الأول: أنه (لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به) أي الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من أنواع الموجودات وأشخاصها (ضرورة أنه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (إما نفس الخصوصيات أو مختص بها) ذاتياً كان لها أو عرضياً (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها). أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات. وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً.

والثاني: (باطل) لأنّا إذا جزمنا بوجود ممكن، جزمنا بأن له سبباً فاعلياً موجوداً. ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن، وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض. وإذا كان جوهراً، فهو متحيز، أو غير متحيز. وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها، لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب، ومقتضياً للتردد فيه. وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن، ثم تبين لنا أنه واجب، فإنه يزول اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً، مع أن اعتقاد كونه موجوداً باقٍ على حاله لم يتغير أصلاً. فلولا أن الوجود المشترك معنى لتغير اعتقاده أيضاً. لا يقال: إذا ترددنا في الخصوصيات، فقد ترددنا في معنى الوجود. وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض، زال اعتقاد معنى الوجود. إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات، فيكون الاشتراك لفظياً لا معنوياً، لأنّا نقول: نحن نعلم أن

---

(١) هو أبو الحسين بن علي الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة وهو أحد أئمتهم الأعلام، كان جيد الكلام، مليح العبارة غزير المادة إمام وقته، له التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها (المعتمد) ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب (المحصل) وله كتاب (تصفح الأدلة) في مجلدين و(غرر الأدلة) في مجلد كبير، وشرح الأصول الخمسة: سكن بغداد وتوفي بها سنة ست وثلاثين وأربعمائة.
راجع وفيات الأعيان ٣: ٤٠١ الترجمة ٥٨١.

هذا الجزم باقٍ بحاله مع قطع النظر عن اللفظ، والعلم بوضعه. وأنه لا يختلف[١] باختلاف اللغات. فوجب أن يكون الاشتراك معنوياً،

الوجه الثاني: (أنّا نقسمه) أي الوجود (إلى) وجود (الواجب، و) وجود (الممكن، و) وجود (الجوهر، و) وجود (العرض). وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها، أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها. فإن المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم إليها ابتداء، لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك. (لا يقال:) قسمة الوجود إلى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي. كما تقسم العين إلى الغوراة والباصرة) لكونه مشتركاً بينهما لفظاً (لأنّا نقول: هذه) يعني قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والإثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي، كتقسيم العين، فإنه موقوف على الوضع والعلم به، ويختلف بحسب اختلاف اللغات. ولا يمكن فيه الحصر العقلي. فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية. هذا وقد قيل[٢]: التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين، فيؤول الاشتراك بالمعنوي. ولولا هذا التأويل، لكان ترديداً لا تقسيماً. ورد أنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود. (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال: نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب، أي نجزم بأن له ماهية، ونتردد في خصوصيات الماهيات، ونقسم الماهية إلى الخصوصيات. وكذا الحال في التشخص، فيلزم كون الماهية والتشخص

---

(١) عطف على أن هذا الجزم إلى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات إذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود ممتنع عادة.

(٢) قائله شارح حكمة العين أي في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله إثبات المقدمة الممنوعة بإبطال السند المساوي بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً يستدعي الاشتراك المعنوي إذ لولا ذلك لكان ترديداً إذ الفرق بين التقسيم والترديد إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد.

مشتركين. وهو باطل، لأن الماهيات متخالفة الحقائق، والتشخصات متميزة، فلا تكون مشتركة، بل متخالفة الهويات. (والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك) أي إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجوه معنى واحد مشترك بين الموجودات، سواء كانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا، (فهما) أي مفهوما الماهية والتشخص (أيضاً عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما، وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات، فلا نقض بهما، (وإن أريد التماثل في الوجود) أي إن أريد أنه مشترك، وأفراده متماثلة، متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما، لأن أفرادهما متخالفة، لا متماثلة. وأنت خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقاً هو المعنى الأول.

الوجه (الثالث: أن العدم مفهوم واحد، إذ لا تمايز فيه) أي في العدم (بالذات) فلا تعدد فيه، إذ لا يتصور تعدد بلا تمايز. (فكذا مقابله) أعني الوجود معنى واحد (وإلا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني أن قولك: الشيء إما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً. فإذا كان العدم مفهوماً واحداً، والوجود مفهومات متعددة، بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فإنك إذا قلت: زيد إما أن يكون موجوداً بوجود خاص، أو لا يكون موجوداً أصلاً، لم يكن ذلك حاصراً لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص. فإن قيل: إذا أريد أنه إما موجود بوجود ما من الوجودات. وإما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الانحصار. قلنا: فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ[1]. وأوضاعه، فلا يكون عقلياً، بل استقرائياً، تابعاً للوضع، مختلفاً بحسب اختلافه.

---

(١) رد عليه بعض الأفاضل بأنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فإن هذا المفهوم شامل للجميع، وغير مناف للاشتراك اللفظي، وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراداً به معناه الحقيقي إذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا: الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. فلا إشكال أصلاً.

(والجواب: أنا لا نسلم أن العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب إضافته إلى الوجود. فإن كان الوجود نفس الحقيقة، فالعدم (رفع الحقيقة). ولا شك أن الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها). والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة، وإن كان الوجود زائداً على الحقائق، متعدداً بحسب تعددها، كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله. ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً، كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته، وبين رفعه حصر عقلي.

الوجه (الرابع: قال بعض الفضلاء: هذه القضية) أي كون الوجود مشتركاً معنى (ضرورية) لا حاجة فيها إلى دليل، بل يكفيها أدنى تنبيه (إذ نعلم بالضرورة أن بين الوجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً (من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض، والعنقاء[1]. وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة، مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها. (وهذا) الذي ذكرناه (لا يمنعه إلا المعاند) فإنه غير مقنع له. وأما بالنسبة إلى المصنف فهو قاطع فيما ادعيناه. كذا في المباحث المشرقية. قال المصنف: (وتعود قضية الماهية والتشخص) فإن الحال فيهما أيضاً كذلك. فإن اكتفى بمجرد الاشتراك، تم الكلام. وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود، بطل بشهادة الماهية والتشخص.

الوجه (الخامس: قال): ذلك البعض من الفضلاء (من زعم أنه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري. إذ لولا أنه تصور مفهوماً واحداً) شاملاً لجميع الموجودات (يحكم عليه بأنه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك) أي غير مشترك (وإذا لم تكن الدعوة) المتعلقة بأمور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يكن إثباتها بدليل) واحد (عام) لأن تلك الدعوة حينئذ متعددة بحسب المعنى، كتعدد

---

(١) العنقاء: الداهية. وأصل العنقاء طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم وقد قال الشاعر:

علمت أن المستحيل ثلاثة ... الغول والعنقاء والخل الوفي

تلك الأمور، فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة. والحاصل أن الدليل إذا كان واحداً متناولاً لمتعدد، فلا بد أن تكون الدعوى عامة، متناولة لذلك المتعدد. وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه، إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد. فمن قال: «إن الوجود غير مشترك». فلا شك أن حكمه غير مقتصر على وجود واحد، بل يتناول كل وجود. فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً، لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه. لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود. فلا بد له من أن يتصور معنى واحداً متناولاً للوجودات بأسرها. وقد حكم على ذلك المعنى[1] بحكم إيجابي صادق هو أنه غير مشترك. فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققاً. فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك.

(والجواب أنًّا نأخذها) أي الدعوة (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول: لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود، وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً) بينها، بل يكفيها تصور وجود كذلك. وهذا (كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فإنه لا يقتضي شخصاً مشتركاً بينهما لاستحالته، بل يقتضي تصوره. (وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع) بل تصوره فقط. ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود. وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات، فيحكم عليه حكماً عاماً لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها.

الوجه (السادس: لو لم يكن الوجود) معنى واحداً (مشتركاً لم يتميز الواجب عن الممكن. فإنَّا إذا قلنا:) على تقدير كون الوجود معاني متعددة

---

(١) الظاهر أنه جعل نفس المفهوم الكلي أيضاً من الأفراد وعمم الحكم على جميعها وإلا لكفى أن يقال؛ فلا بد من أن يتصور معنى واحداً متناولاً للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك، ثم المراد بالصدق في قوله؛ بحكم إيجابي صادق: الصدق في زعم المستدل.

الشيء (إما أن يجب وجوده. أو لا؟ فقد يجب له الوجود بمعنى، ولا يجب بمعنى آخر) فيكون الشيء الواحد واجباً ممكناً معاً. فلا يتميزان أصلاً، بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحداً لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب والإمكان معاً بالنظر إلى ذاته.

(والجواب) أن ما ذكرتم مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان، و(كون الشيء) الواحد (له وجودان. وإن كان) الوجود (نفس الحقيقة) أو زائد عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين. أو أن تكون موجودة بوجودين. وإن كانا زائدين عليها (وأما من قال: ليس) الوجود (مشترك) معنى، بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل (وسيجيء حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي[1] وأتباعه، وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها. وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه.

المقصد الثالث: في الوجود والماهية

(في أن الوجود نفس الماهية، أو جزؤها، أو زائد عليها. وفيه مذاهب) ثلاثة، لأنه إذ لم يقل أحد بإن الوجود جزء الماهية، فإما أن يكون نفس الماهية في الكل. أي الواجب والممكن جميعاً، أو زائد عليها في الكل، أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن، أو بالعكس. وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فانحصرت المذاهب في ثلاثة:

(أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري)[2] من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة في الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة.

---

(١) لم نعثر على ترجمة له على كثرة البحث والتقصي.

(٢) سبقت الترجمة له قريباً من هذا.

(الأول: لو كان) الوجود (زائداً على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) أي إذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها، لم تكن موجودة. (فكانت معدومة) إذ لا واسطة بينهما. (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود، وأنه تناقض) إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معاً.

(والجواب من وجهين:)

الأول: (النقص بسائر الأعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه. فيقال: لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم، كان الجسم من حيث هو غير أسود. فإذا انضم إليه السواد، لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد. فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود، وليس بأسود معاً. وأنه تناقض.

الثاني: (الحل[1]. وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة، ولا معدومة، كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من الوجود والمعدوم (أمر) زائد عليها (ينضم إليها). فقولنا: «الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة»، نعني به أنها ليست عين الوجود، ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها، بل كل واحد منهما زائد عليها. فإذا اعتبر معها الوجود، كانت موجودة. وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة. وإذا لم يعتبر معها شيء منهما، لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة. ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معاً حتى يلزم الواسطة. وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها، لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض. ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل

---

(١) أي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فإنا نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة أنه ليس شيء منهما في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية، أو داخلاً فيها ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة ولا استحالة فيه، ولا نعني به أنها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم.

وجودها. وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة، ولا بشرط كونها معدومة، بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر. كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محلها.

الوجه (الثاني: قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية. ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي. (فلو كان الوجود صفة) زائدة (قائمة بالماهية، لزم أن يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين. هذا خلف. (و) أيضاً (يلزم تقدم الشيء على نفسه) إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية، لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وتتسلسل) الوجودات إلى ما لا نهاية له[1]، وهو ممتنع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية. وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية، فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية. وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية. وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً، بل يكون عينها، وهو المطلوب.

(والجواب أن الضرورة) التي ادعيتموها إنما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود. فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف نفسه (وأما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لأنها (تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه، أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له، ولقائل أن يقول: هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها، كما هو دأب أصحاب العلوم

(١) أي يلزم سلسلة من في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق لا أنه يلزم أن لا تنتهي سلسلة الوجودات إلى غير النهاية حتى يقال إنه ليس بمحال، إنما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل.

الظنية في أحكامها العامة. فلا يصح قطعاً، بل الصواب أن يقال: الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية. أي موجودة في الخارج فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه. وليس الوجود صفة موجودة في الخارج، بل امتيازه عن معروضه إنما هو في العقل وحده. نعم، هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلاً في مفهومه، لا بمعنى أنه موجود في الخارج. فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري. هذا، وقد اعترض بأن هذين الوجهين إن صحّا[1]، لزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية، لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءاً منها، وإن لم يذهب إليه أحد.

الوجه (الثالث: لو كان) الوجود (زائداً على الماهية أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه. وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود (وتتسلسل) الوجودات إلى ما لا يتناهى.

(والجواب المنع) أي لا نسلم الملازمة (إذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً، بل معدوماً. ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً. إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (وإن سلم) أن للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائداً عليه، ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول: (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (أمثاله) أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب. وإمكان الإمكان، وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً) على نفسه. فنقول مثلاً: كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديماً إلا بانضمام أمر آخر إليه. أعني مفهوم القدم. وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده، فهو قديم بنفسه، لا بأمر زائد عليه ينضم إليه. فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه. وأما

---

(١) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بأن مقصود المعلل إبطال مذهب الخصم أعني مدعي الزيادة، وقد حصل. وأنت خبير بأن سياق كلام المصنف يدل على أن مقصوده إثبات العينية وهو مدار الاعتراض.

الوجود فهو موجود بنفسه، لا بأمر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء إنما يكون مضيئاً بواسطة قيام الضوء به. وأما الضوء، فهو مضيء بذاته، لا بقيام ضوء آخر به.

(وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب. وإن زاد في الممكن) أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث. وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (إذ لو قام وجوده بماهيته) أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته، لكان زائداً عليها، إذ لا يجوز أن يكون جزءاً منها. وإذا كان زائداً عليها، وجب أن يقوم بها. وإلا لم تكن موجودة أصلاً. ولو قام وجوده بماهيته (لكان) وجوده وصفاً (محتاجاً إليها) أي إلى ماهيته (وإنها غيره. والمحتاج إلى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكناً (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره) فلا يكون الواجب واجباً (فهي) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدماً ذاتياً (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيخ، وهي أنه يلزم كون الشيء موجوداً قبل وجوده. وكونه موجوداً مرتين، وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه، أو التسلسل في الوجودات. ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه. وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائداً عليها. وإلا لم يكن ذلك الجميع جميعاً، بل يكون عينها وهو المطلوب.

فإن قلت[1]: كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكناً محتاجاً إلى علة مبني على أن وجوده موجود خارجي، وهو ممنوع.

قلت: ليس المراد أنه محتاج إلى علة توجده، بل المراد أنه على تقدير

(١) منشأ الاعتراض أنه فهم من قوله فيكون وجوده ممكناً كونه ممكن الوجود في نفسه لأنه الشائع المتبادر إلى الفهم، وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر إلى الوجود وإن كان واجباً بالنظر إلى ذاته تعالى.

زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها. فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها.

(وأجيب عنه بأن العلة) لا شك أنها (متقدمة) على المعلول (وأما) أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع. فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول (قد يكون بغير الوجود، كتقدم الماهية الممكنة) على وجودها (فإنها قابلة للوجود عندكم. والقابل متقدم) على مقبوله، لأنه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده. وكونه موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه، أو التسلسل. وإذا كان تقدم القابل لا بالوجود، فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك. (وأيضاً فالأجزاء) علل (مقومة للماهية. والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس كذلك) التقدم الثابت للأجزاء (بالوجود، لأنًا نجزم بذلك) التقدم للأجزاء (وإن قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الأجزاء والماهية، فإنًا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها، جزمنا بتقدم أجزائها عليها. فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلاً. (لا يقال: هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضاً. لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع، بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما. فإنًا إذا قلنا: الواحد مقدم على الاثنين مثلاً، لم نرد أنهما موجودان معاً. وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين، بل نريد أنهما بحيث متى وجدا، كان وجود الجزء مقدماً على وجود الكل (لأن نقول: فهذه الحيثية) أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه، كان سابقاً عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية (وأنها تلحقه) أي هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لأنها ثابتة للمقوم قبل أن يوجد، إلا أنا لا نتعقله إلا باعتبار الوجود (وهو) أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كافٍ) لنا (في) سند (المنع) إذ قد ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة. فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود، فجاز أن

يكون الحال في العلة الموجدة كذلك. وما يقال من أنه أراد أن هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه، فهي من عوارضه، ومعلولة لماهيته. فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية، لا باعتبار الوجود. وهذا القدر يكفينا في المنع[١] ليس بشيء، لأن هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى علة خارجية[٢]. وكلامنا فيها[٣]. وأيضاً قوله: «فهذه الحيثية هي التقدم» لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى. أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية (لا بد وأن يلاحظ العقل له وجوداً أو لا) حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود. وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة. فإن ما لا يوجد في نفسه، لم يتصور منه إيجاد قطعاً، سواء كان إيجاد غيره أوإيجاد نفسه. وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها، كما جوزه من جعل وجوده زائداً على ماهيته. (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وأن يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود. وذلك لأن استفادة الحاصل محال، كتحصيله، فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم. وإلا امتنع الجزم بالتقويم، مع التردد في الوجود والعدم. فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادماً للضرورة، فيكون مكابرة. (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستنداً للمنع) وهو العلة القابلية والمقدمة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أي جواز المستند جواز المتنازع فيه. فلم يبق فيما ذكرنها اشتباه أصلاً.

(١) ولا يحتاج إلى إثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية.
(٢) أي موجودة في الخارج.
(٣) أي في العلة الموجودة في الخارج، لأن المستدل قال: كل ما هو علة لوجود الشيء في الخارج يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع أن تكون متقدمة بالوجود.

(وثالثها: أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعاً.

(فههنا بحثان:

الأول: أنه زائد) على الماهية (في الممكن لوجوده) أربعة:

(**الأول**: أن الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم[1]. وإلا) أي وإن لم تَقْبل العدم (ارتفع) عنها (الإمكان)، واتصفت بالوجوب الذاتي (و) لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه). وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معاً (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها، لم تكن كذلك، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي) أيضاً أما على تقدير كون الوجود نفسها، فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه. وأما على تقدير كونه جزءاً لها، فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود. فلا تقبل العدم لما مر.

(وأجيب) عن هذا الوجه (بأنك إن أردت بقبول العدم أنها) أي الماهية الممكنة (تثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا، بل هي نفي صرف (وإن أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم. وذلك (لأن الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لأنه إذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعاً) إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته، ولا بغير تلك الماهية. ولو قام بها لم تكن مرتفعة، بل موجودة. وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقاً بنقيضه الذي هو العدم، جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها.

الوجه (**الثاني**: أنا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلاً (مع الشك

---

(١) قيل: هاتان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل العدم إذا انضمتا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات.

في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها، ولا جزءها لما سيصرح به: (لا يقال: الشك[1] إنما يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني، فإنه) أي الوجود الذهني (نفس التعقل) والتصور. فإذا تعقلت الماهية، كانت موجودة في الذهن، فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني؟ فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية، ولا جزءها. (والكلام في الوجود المطلق) وأنه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً، أو ذهنياً. فالدليل قاصر عن المدعي (لأنَّا نقول:) على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه، إذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لأن حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول، والحكم بثبوته له. فإن الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أي في الوجود الذهني (ومن أثبته أثبته ببرهان[2]) لا بكونه معلوماً بالضرورة. ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه، وموجباً للجزم به، لما أنكره عاقل، ولما احتيج إلى برهان (وأيضاً فالماهية الخارجية) أي المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد (خالية عن الوجود الذهني، فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً.

---

(١) الشك: هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر، وقيل الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين.
راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

(٢) البرهان: بيان الحجة، وقيل: هو مصدر بره يبره كسمع يسمع إذا ثاب جسمه بعد علة، وابيض جسمه، والبرهان أوكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبداً لا محالة.
وجاء البرهان في القرآن على ثلاثة أوجه:
الأول: بمعنى المعجزة والولاية. قال تعالى: **﴿فذانك برهانان من ربك﴾** (سورة القصص، الآية ٣٢.
والثاني: بمعنى الدليل والحجة. قال تعالى: **﴿قل هاتوا برهانكم﴾** (سورة البقرة، الآية ١١١).
وقال تعالى: **﴿ومن يدع مع الله إلهًا أخر لا برهان له﴾** (سورة المؤمنون الآية ١١٧).
الثالث: بمعنى القرآن والنبوة. قال تعالى: **﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم﴾** (سورة النساء الآية ١٧٤)، أي كتاب ورسول وقال الشاعر:

من استشار صروف الدهر قام له ... على حقيقة طبع الدهر برهان
من استنام إلى الأشرار نام وفي ... قميصه منهم صل وثعبان

فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي. ولا يمكن أن يقال: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي، فيكون زائداً عليها أيضاً، إذ يتوجب عليه أنَّا لا نسلم حصول الماهية في الذهن (وقد قال بعض الفضلاء:) يعني القاضي الأرموي (حاصل الدليل) الذي هو: **الوجه الثاني**: (أنا نعلمه) أي الممكن كالمثلث مثلاً (تصوراً) فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة. (ولا نعلمه) أي وجود الممكن (تصديقاً) لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به، لا تصوره، فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً. ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل، بل (بأنَّا نشك في ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه، وفي ثبوت ذاتيته له، فلا يكون الوجود نفس الماهية، ولا جزءها، لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه. ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك. وأيضاً المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية، فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها، لم يشك في وجودها. فما ذكرتموه إنما يصلح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية، لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها.

الوجه (الثالث: لو كان الوجود نفس الماهية، لما أفاد حمله عليها) فائدة معنوية أصلاً، بل كان يعد هذراً (وكان قولنا: السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتداً بها (كقولنا: السواد سواد والموجود موجود)، وهو مما لا يعتد به. والأظهر أن يقال: وكأن قولنا: السواد موجود كقولنا: السواد ذو سواد، والوجود ذو وجود. قيل: ولو كان الوجود جزءاً، لكان قولنا: السواد موجود كقولنا: السواد لون أو ذو لون، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه.

الوجه (الرابع: أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية (لكان إما نفسها أو جزءها. والأول باطل، لأنه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أي

دون الماهية. لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة. وما يقال[1] من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها. (وكذا الثاني) باطل (إذ لو كان) الوجود (جزءاً) للماهيات (لكان أعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات، إذ لا ذاتي لها أعم منه (فكان جنساً لها) إن كان محمولاً عليها. وإلا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس (وتتمايز أنواعه) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة، وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً، إذ الفرض أنه جنس للموجودات (فلها) أي فللفصول (فصول) أخر. (كذلك) أي موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية (وأنه محال، إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط) لأن البسيط مبدأ المركب. فلو انتفى، انتفى المركب قطعاً (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لأن مبدأ الكثرة فلو انتفى، انتفت الكثرة أيضاً. فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو وسيط، وواحد، فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً فالموجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض، أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر[2]. فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثانٍ.

(والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً، ويجاب عن الدليل الأول بأن يقال: يجوز أنه قد يكون جنساً للأنواع. أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) فإنه جنس للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها، بل كل جنس بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرض

---

(١) قائله أحد رجال الصوفية والحكماء، وهو أن كل الموجودات ذات واحدة، وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضاً ومقابلة العدم الصرف لا تميز فيه ولا وصف له فالتمييز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الأوصاف الاعتبارية للنفس.

(٢) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السرير على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعي أنه زائد في الكل.

عام له. وإنما جاز ذلك لأن المدعي هو أن كل وجود زائد. ونقيضه سلب جزئي. فجاز أن يكون الوجود داخلاً في بعض الماهيات دون بعض، فلا تسلسل. ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال: (قوله:) الموجود (إما جوهر أو عرض. قلنا: لا جوهر ولا عرض، فإنهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء.

قال المصنف: (والتحقيق أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن (إنما تفيد تغاير المفهومين) أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير (الذاتين) أي ذات الوجود، وذات السواد مثلاً. (والنزاع إنما وقع فيه) أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين. (فإن عاقلاً لا يقول: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود. بل) يقول العاقل: إن (ما صدق عليه السواد) من الأمور الخارجية[1] هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما أي للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج. وقد قامت الأولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر. وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (وإلا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها[2] بهوية السواد في الخارج، كما أن للجسم هوية خارجية، مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى، حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) إليها (وجود)، فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الأشعري (وفحوى دليله) لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز

---

(١) قيد بذلك لأن ما صدق عليه السواد من الأمور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود، فإن الأول هوية خارجية، والثاني أمر اعتباري.

(٢) أي كقيام العرض بمحله وإلا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم بل يقتضي هوية المقوم به.

الهوية عن هويات الماهيات الموجودة. وفيه بحث لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود. إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلاً، حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج، لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة، كالسواد، وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود، كما لا شك في أن السواد موجود. وبالجملة فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد. والوجود عارض لها. ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة. فهذا القدر مسلم. وإما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة، كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع. (نعم، لما أثبت الحكماء الوجود الذهني، فإنهم وإن وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج، بل هما متحدان هوية، (قالوا بانه) أي الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهناً) فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج، فصلها العقل إلى أمرين: ماهية، ووجود خارجي. فيحصل هناك صورتان مطابقتان[1] للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل. ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج. وإن خالفوه في التقارير بحسب الذهن بقوله: (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية. فليس في الأعيان عين هو وجود، أو شيء. إنما الموجود) أو الشيء في الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق. فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود. وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان، بل

---

(١) على معنى أنهما منتزعتان منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات أو على معنى أنهما لو وجدتا في الخارج كانتا عين الهوية، وعلى التقديرين يكون ما صدق عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن، بخلاف ما إذا لم يثبت الوجود الذهني فإنه لا تغاير بينهما إلا بحسب المفهوم. فاندفع ما قيل إن الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها إليها.

هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث أنها في الذهن، ولا يحاذي بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي) فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج. فليس في الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة، أو تشخص مطلق، أو ذاتي، أو عرضي كذلك، بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى. ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية، كما للماهيات. وإلا لكان متأصلاً في الوجود، لا معقولاً ثانياً.

قال المصنف: (فإذن النزاع) في أن الوجود زائد، أو ليس بزائد (راجع إلى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم يثبته كالشيخ، قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً. ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن. فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني، لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

البحث الثاني: (أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه:

الأول: لو لم يكن) وجود الواجب (مقارناً لماهيته) بل كان موجوداً مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (إما لذاته، فيكون كل وجود مجرداً) لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (مجرداً) عن الماهية (وقد أبطلناه) في البحث الأول. (وإما لغيره، فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة، فلا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره، سواء كان ذلك الغير وجودياً أو عدمياً. (هذا خلف).

الوجه (الثاني): أن الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (إما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد. والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له، فيكون كل شيء) من الأشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه

وعلله) لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية. (وبطلانه أظهر من أن يخفى. والثاني يقتضي أن يكون التجرد، وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود) أي فاعله (وأنه محال) بديهة، ومؤدٍ إلى انسداد باب إثبات الصانع، لأنه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً، جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً. (لا يقال: لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هو عدمي (شرطاً لتأثره) لا جزءاً من المؤثر. فلا يلزم ذلك المحال. (لأنَّا نقول: فإذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه) وفي بعض النسخ: لفقد شرط. أي شرط يمكن اجتماعه معاً لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط. (ويعود المحال[1]) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء، حتى لنفسه وعلله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات. إذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى. وإلا لكان حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود. (فإن ما صدق عليه أنه وجود) أي ما يحمل عليه الوجود مواطأة، (ليس في الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب، وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية، وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات. ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها،

---

(١) المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد، وقيل المحال ما يناقض ظواهر الطبيعة، أو يتعارض وقوانينها الثابتة، أو يكون غير مستوف لشروط الوجود الواقعية.

قال ابن سينا: إن كان حادث فإنه قبل حدوثه، إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد.

والفرق بين الممتنع والمحال، أن الممتنع ما يستحيل وجوده منطقياً كالخلف، على حين أن المحال ما يمتنع وجوده في الخارج.

راجع التعريفات للجرجاني. والنجاة ص ٣٥٧ لابن سينا.

وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها وبهذا القدر. ثم الجواب عن الوجهين معاً، لكنه زاد في التوضيح، فقال: (وأما حصته) أي حصة الواجب (من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة) على ماهيته. (وهذا) الجواب لا يشفي غليلاً. فإنه اعتراف بأن حصة الكون في الأعيان (عارضة لماهيته تعالى، كما أنها عارضة لماهية الممكنات). وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال: فإن قيل: الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب. فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته. وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه. (فلا فرق) إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (إلا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصة الكون) في الأعيان (هو) أي ذلك الأمر الثالث (ما صدق عليه أنه وجود و) يثبت أيضاً (أنه) أي ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون في الأعيان (عارض للماهية) الممكنة، فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور: ماهية، وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية، وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد. وفي الواجب أمرين: فرد من الوجود هو عين ماهيته، وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد. فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن، وعيناً لها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) أي على ذلك الأمر الثالث (دليل) أصلاً. (بل ولا قال به أحد. فإن التزمه) في الممكن (ملتزم) إظهاراً للفرق، (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب)، وقلنا: ليس فيه إلا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم، بل هي معروضة لحصة الكون. فيكون وجوده، أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه بإثباته في الممكن) هذا ما ذكره. وقد عرفت أنت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية، وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق، سواء كان صدقه عليهما تواطأ[1] أو تشكيكاً. وأن قوله: وأما حصته إلى آخره فمزيد

---

(١) في تعريفات الجرجاني: المتواطئ هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده=

توضيح للجواب. فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة، وبطريق الإبطال لا تجدي نفعاً لبقاء المنع بحاله. وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة. ولما زيف جواب ذلك الفاضل، قال: (نعم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار إلى أولهما بقوله: (فإن الوجود مقول) على أفراده (بالتشكيك) لا بالتواطىء (فإنه في) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى، فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من أفراده، إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها، كما اشتهر فيما بينهم (فالأشياء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجودمواطئة وهي الوجودات، لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقاً، وهي الماهيات. فإن تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك، لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية، ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار إلى الثاني بقوله: (وأيضاً قلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع، ونقول: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لأفراده، وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية. ويكون الوجود في ذلك (كالماهية

= الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس فإن الإنسان له أفراد في الخارج، وصدقه عليها بالسوية والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضاً بالسوية.

وكما يطلق المتواطىء على الكلي الصادق على أفراد وأعيان متعددة فكذلك يطلق على العلاقة التي يكون فيها كل مقدم مصحوباً بتالٍ واحد، كعلاقة العدد بمربعه فهي علاقة متواطئة، وأيضاً إذا كان كل تال مسبوقا بمقدم واحد سميت العلاقة التي بينهما بعلاقة التواطؤ والتبادل.ونظرية تواطؤ الوجود: هي القول: إن الوجود يطلق على الله ومخلوقاته بمعنى واحد، وهي مقابلة لنظرية التشكيك.

والتشخص) العارضين لما تحتهما (فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه. وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما). وأقول: إذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق، ومتشاركه في العارض الذي هو الوجود المطلق، ففي كل وجود حصة من ذلك العارض، ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة. فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء: فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك إذا حقق، كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل. (دليل آخر) وهو **الوجه الثالث** من الوجوه الدالة على زيادة الوجود[1] في الواجب (الوجوب) الذاتي (إضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية والآخر الوجود، لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود، فيكون وجوده زائداً على ماهيته. (قلنا:) كون الوجوب إضافة (ممنوع، بل هو نفس الماهية) لأن الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره. وذلك الأمر هو ذات الواجب، لأنه بذاته ممتاز عن غيره. والصواب[2] أن يقال: إن فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود، كان أمراً سلبياً غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب. وإن فسر باقتضاء الذات للوجود، فنقول: وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق. فإن قلت: فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها، فتكون واجبة. قلنا: تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها، لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها. فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب. فإنه مستغن عما عداه بالكلية (إلزام للحكماء) القائلين بإن وجود الواجب عين ذاته، وهو:

---

(١) الوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.

(٢) يعني أن الجواب بإنكار كون الوجوب إضافة خطأ، فإن مقابلته للإمكان والامتناع والاستدلال على كونه من الأمور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه إضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى.

الوجه الرابع: من تلك الوجوه، إلا أنه إلزامي. فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر، فنقول: (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضاً لها، وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها، بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها (أثبت الحكماء الهيولى[1] للفلكيات) فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال، كما ستعرفه. ثم قالوا: الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال، إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية. فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات، لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (أبطلوا المثل المجردة) التي قال بها أفلاطون، كما سيأتي في مباحث الماهية. وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس[2] في تركب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهماً لا خارجاً.

---

(١) الهيولى؛ لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.
وللهويلى أسماء باعتبارات مختلفة:
١. فهي قابل من جهة استعدادها للصور.
٢. وهي مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها.
٣. وهي عنصر من جهة ابتداء التراكيب فيها.
٤. وهي اسطقس من حيث أن التحليل ينتهي إليها.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) ديموقريطس: ولد سنة ٤٧٠ ق. م في أبديرا من أعمال تراقية وقيل بملطية وهاجر إلى أبديرا، وتلقى العلم على الماجية والكلديانية اللذين خلفهما الملك اجريكبس عند والد هذا الفيلسوف حين نزل عنده في محاربة اليونان، فأخذ عنهما المنطق والهيئة، ثم تلقى الطبيعة على لوسيب واجتهد في التلقي، رغبة منه في العلم رغبة حارة وقد وهبه الله بصيرة نافذة، وفكراً ثاقباً فلا يقع أمامه نوع من أنواع المعرفة حتى يلتهمه التهاماً فإذا هو جزء منه. زار مصر وجاس خلالها، وعرج على بابل. أنشأ مدرسة في أبديرا ولم يفرد له مكان في تاريخ الفلسفة. مات سنة ٣٦١ ق. م وقد أوفى على التسعين.
راجع ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة ص ٧٨، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٨، وقصة الفلسفة اليونانية ص ٧٣.

(والجواب: منع كونه) أي الوجود (طبيعة نوعية) بل هو أمر عارض لأفراده المتخالفة الحقائق.

المقصد الرابع: في الوجود الذهني

لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما. وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً. وهذا مما لا نزاع فيه. إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا؟ وهذا الموجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً، وغير أصيل. وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي. والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية. ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه. ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه. فلا عبرة بما قيل من إن تحريره عسير جداً (احتج مثبتوه، وهم الحكماء، بأمور:

الأول: أنَّا نتصور ما لا وجود له في الخارج) أصلاً (كالممتنع) مطلقاً (واجتماع النقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق[1]) أي من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص. وحمل الإطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) أي على ما لا وجود له في الخارج (بأحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء. وكون الممتنع مثلاً أخص من المعدوم، وأعم من شريك الباري، وكونه متعقلاً.. إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر، سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع، أو على ما صدق عليه (وأنه) أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها،

---

(١) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من أن عدم العدم وجود فسلب العمى هو البصر بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقاً مما لا وجود له في الخارج.

إذ ثبوت الشيء لغيره) في نفس الأمر (فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه. وإذ ليس) ثبوت تلك الأمور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن). وهو المطلوب.

(فإن قلت: لو صح هذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً إما خارجاً أو ذهناً (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لأن كونه معلوماً ومخبراً عنه في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة. وإذ لا وجود له أصلاً فلا علم، ولا إخبار (وأنه تناقض) لأن المعدوم المطلق صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم، والإخبار عنه، فيكون معدوماً وموجوداً في الجملة.

(قلنا:) اللازم مما ذكرنا أنه (يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع، بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة، فلا تناقض (لا) أنه يصدق بمعنى (أنه ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة[1] مقتضية لوجود الموضوع. فإن عاد وقال: لو صح ما ذكرتم، لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق. قلنا: مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق. ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه، ولا استحالة في ذلك، (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي يتمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلاً (بل كل ما نتصوره، فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور إما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل

(١) المعدولة: ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء كانت موجبة أو سالبة، وتسمى معدولة الموضوع أو معدولة المحمول أو معدولة الطرفين حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما ويقال لمعدولة أحد الطرفين محصلة الطرف الآخر: الموضوع أو المحمول.

طبيعة نوعية من شخص مجرد باقٍ أزلي أبدي. وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح. فيكون الاحتمال قائماً فيه، فيبطل ما ذكرتموه من الدليل، ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها، لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء. فإن الصور) أي صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم في العقل الفعال)(١)، فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده. فإذا التفتت النفس إليها، شاهدتها.

(والجواب: أن المرتسم فيها) أي في الأمور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلاً (إن كانت الهويات) أي هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان (وإن كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية، فهو المراد بالوجود الذهني، إذ عرضنا) مقصودنا (إثبات نوع من التميز للمعقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترعها الذهن) أي اخترع الذهن تلك المعقولات، فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أي لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال، فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه. وإنما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه، لأن بطلانه أظهر. والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج، لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل، لا قائم بنفسها، ولا بغيرها. فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة، وسواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها. وهو المطلوب. هذا، وقد اعترض على متمسكهم بأنه إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في الخارج، فلا نسلم أنَّا نحكم بها على ما لا وجود له

(١) العقل الفعال: الذي تفضي عنه الصور على عالم الكون والفساد فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة. أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي. وهذا يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية، على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

في الخارج. كيف ولو سلم، لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج. وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن، كان ذلك مصاردة على المطلوب.

(وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها. واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول، فإنها مساوية للسالبة، فلا تقتضي وجود الموضوع. وعن المعدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع. واعترض أيضاً بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور، فهو ممنوع. كيف، ولو صح ذلك، كان الموضوع موجوداً في الخارج. وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن، كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه، فيكون مصادرة.

وأجيب بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر، وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها. وإذ ليس في الخارج، فهو في الذهن.

الأمر الثاني: من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال: (من المفهومات ما هو كلي) أي متصف بالكلية[1] التي هي صفة ثبوتية. فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً. (و) ليس في الخارج، إذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد اذته، بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فيكون موجوداً في الذهن. ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية، لأنها عدم المنع من فرض الشركة. وإن سلم كونها ثبوتية، كانت داخلة في الاستدلال الأول، فلا وجه لجعلها استدلالاً على حدة. وقد يقال: المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي، فيكون موجوداً. وليس في الخارج، بل في الذهن. ويرد عليه السؤال الثاني. وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية، كالإنسان مثلاً: وجود بالضرورة. وليس في الأعيان، بل في الأذهان. ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة. نعم، أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة.

---

(١) فعلى هذا كلمة «من التبعيضية»، مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة: قوله؛ ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿**ومن الناس من يقول آمنا بالله**﴾ (سورة البقرة الآية: ٨).

الأمر (الثالث: لولا الوجود الذهني، لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع). وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً، أو مقدراً، أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً. (والتالي باطل). وقد أشار إلى بيان الملازمة، وبطلان التالي معاً بقوله: (فإنَّا إذا قلنا: «الممتنع معدوم»، فلا نريد به أن للممتنع) أي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً). أي لا نريد ذلك قطعاً، إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً (بل) نريد به (أن الأفراد المعقولة للممتنع) أي ما يصدق عليها الممتنع في العقل (من الأفراد المعقولة للمعدوم) أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج. فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل، لم يصدق عليها الحكم الإيجابي. فلذلك قال: (وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول) والحاصل أن قولنا: الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة، وليست خارجية، بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه، لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط، إما محققة أو مقدرة. فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن، لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية. ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي. وقد يقال[1]: لولا الوجود الذهني، لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية، كقولك: كل مثلث تساوي زواياه قائمتين. إذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد الخارجية، بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر. فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني، لم يصدق عليها حكم إيجابي. (واحتج نافيه، وهم جمهور المتكلمين) فإن بعضهم قالوا بالوجود الذهني، (بوجهين:

أحدهما: لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا، لزم كون الذهن حاراً بارداً، مستقيماً معوجاً) لأنَّا إذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا، ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة. وكذا الحال في البرودة

---

(١) الخلاصة: أنه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الأفراد المعقولة جزئية كانت أو كلية.

والاستقامة والاعوجاج. لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة. وأيضاً يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معاً، وحكم عليهما بالتضاد.

(**وثانيهما**: أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل. وأجاب عنه) أي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل. (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني، لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني، فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدين أيضاً. لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الأشياء. فإن ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجود بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن، إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات[1] (لا يقال: الحاصل في الذهن إن كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الإلزام) وتم الدليلان معاً[2]. (وإلا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا، معقولة لنا (لأنَّا نقول: الحاصل) في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية. (وأنه) أي ذلك الحاصل (ليس مساوياً للهوية). فإن الماهية كلية، والهوية جزئية، فيتخالفان في الحقيقة والأحكام. إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها). أي ماهية تلك الهوية (ولا معنى للماهية إلا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية. فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة. وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية. (فقولك: هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) إن اردت به أنه هل يساوي نفس الهوية، اخترنا أنه ليس مساوياً لها، ولا محذور كما عرفت. وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية أو لا، فهو كلام (خالٍ عن التحصيل) إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية

(١) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي.
(٢) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال بإتمام الدليل الثاني.

الهوية أو لا. (وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت، كصور المعقولات، أو جزئية، كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي) لأن منشأه الوجود العيني. فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن[١]، ويضاد عين البرودة، وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم أن الذهني كذلك) فهذ القدر من الجواب الإجمالي يكفينا. ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن.

المقصد الخامس: المعدومات هل تتمايز أم لا ؟

الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه، وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضاً. وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه. وأما المعدومات التي من جملتها العدمات، ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبته. فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عدمي الشرط والضد[٢]. فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط، وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر، أو لازماً له، أو مساوياً، أو مبايناً.. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه، لأن المعدومات) والعدمات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً. وكل ما هو متميز، فله وجود إما في الذهن، وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف

---

(١) الذهن في اللغة الفهم والعقل: وفي اصطلاح الفلاسفة القدماء: قوة النفس معدة لاكتساب الآراء أي العلوم التصورية والتصديقية أو قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، أو بين الصواب والخطأ.

(٢) لم يرجع الضمير إلى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فإنه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين، والمطلوب اختلاف العدمين في الأحكام.

بها ثابتاً في الجملة وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً، فلا شيء من المعدوم بمتميز أصلاً. ولو اقتصر على قوله، فله وجود، ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه) أي في الخلاف في تمايز المعدوم (أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني و) ذلك لأنه (لا تمايز) بين المعدومات (إلا في العقل) فإن تلك الأحكام إنما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل، لا في الخارج. إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج، حتى يمكن اتصافه فيه بشيء، فلا تمايز بينها إلا في العقل (فإن كان ذلك) التمايز الحاصل لها في العقل (لوجود لها في الذهن، لم يتصور معدوم مطلقاً)[1] بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن. فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود، لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً. (وإلا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً. مع أنه متصف[2] بالامتياز. فالعمدومات متمايزة.

المقصد السادس: (في أن المعدوم شيء أم لا؟)

وأنها) أي هذه المسألة (من أمهات المسائل) الكلامية، إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها: أن الماهيات غير مجعولة. وسيرد عليك بعضها عن قريب.

قال الإمام الرازي[3]: هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية. فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها. قيل: ويمكن أن يعكس الحكم، فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً. (فقال

(١) سقط من (ب) لفظ (مطلقاً).

(٢) في (ب) مع اتصافه بالامتياز.

(٣) يعني المسألة الأولى، وهي الجزء الأول من المنفصلة، فإن ما ذكره في الحقيقة مسألتان ثم التفرع في كلام الإمام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم، وهذا أظهر في معنى التفرع.

غير أبي الحسين البصري، وأبي الهذيل العلاف)[١] والكعبي[٢]، ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت متفرد في الخارج، منفك عن صفة الوجود (فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له. وقد تخلو عنه) مع كونها متقرر متحققة في الخارج. وإنما قيدوا المعدوم بالممكن، لأن الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلاً اتفاقاً (ومنعه الأشاعرة مطلقاً) أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً، فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع الحقيقة. فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء (وبه) أي بما ذهب إليه الأشاعرة. (قال الحكماء:) أيضاً (فإن الماهية الممكنة، وإن كان وجودها زائداً على ذاتها، إلا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني) يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة، فهي موجودة بأحد الوجودين، لأن تقررها وتحققها عين وجودها. وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما، لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها، أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى مع ما لها من الأحكام كما هو قاعدتهم (نعم، المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن. وإما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج. أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً، أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن. فكلا، فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وإن غايرته لأن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا: السواد شيء. وللنافي) أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً (وجوه:

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل، وأدب الجدل، ومفاخر خراسان، والطعن على المحدثين، وغير ذلك كثير.
راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ والمقريزي ٢: ٣٤٨، ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢، ولسان الميزان ٣: ٢٥٥.

الأول: الثبوت) والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات) أي الماهية (لاشتراكه) بين الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات. فإن ذات السواد مثلاً[١] ليست مشتركة بينه وبين البياض، فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة، ولا جزءها. وإلا لزم التسلسل (ولإفادة الحمل) فإن قولنا: «السواد ثابت» يفيد فائدة، بخلاف قولنا: «السواد سواد». (ولا معنى للوجود إلا هو) أي الثبوت. فلو كان المعدوم ثابتاً، لكان موجوداً. هذا خلف. فإن قلت: يكفي أن يقال: لا معنى للوجود سوى الثبوت، فلا حاجة إلى أن الثبوت زائد على الذات، والاستدلال عليه بالاشتراك وإفادة الحمل. قلت: في هذه[٢] المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت. لأن كلاً منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا: بل هو) أي الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه (فإن فسر الثبوت (به) أي بالوجود (فلفظي) أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي، لأنَّا نقول: المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود، وأنتم تقولون: ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود.

الوجه (الثاني: الذوات) المتقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لأنكم تقولون بإن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج، ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها إلى الوجود. فإن الموجودات متناهية اتفاقاً (والأكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق، لأنَّا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات، فلا بد أن تنقطع الناقصة، فتكون متناهية. والزائدة إنما زادت عليها بمتناه، فتكون أيضاً متناهية. (فالكل) الذي هو الأكثر (متناه) وقد فرض غير متناه. هذا خلف. (ونقض) هذا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (مثلاً).

(٢) (أ) بزيادة لفظ الإشارة (هذه).

الوجه (بمراتب الأعداد)[١] فإنها غير متناهية، مع أنه إذا فصل عنها عدد متناه، حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه. فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناهياً، وهو باطل. وإن اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة، وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى، فإنها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية.

الوجه (الثالث: الذوات) المتقررة في حال العدم (إما واجبة التقرر، فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أو لا) تكون واجبة التقرر، بل ممكنة التقرر. وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفي) وعدم الثبوت، وهو المطلوب. (فقيل: الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقرره الذي هو أعم من الوجود.

الوجه (الرابع: أن العدم صفة نفي) أي صفة منفية غير ثبوتية، لأنه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الإثبات) أي بالصفة الثبوتية (إثبات) أي مثبت غير منفي. فالمعدوم المتصف بالعدم منفي. (قال الآمدي:) هذا المسلك، وإن حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني[٢] وغيره، إلا أنه هكذا مقرراً محرراً لم نجده لغيرنا (وهو في غاية الأحكام والحسن، وأنه في غاية

---

(١) العدد أحد المفاهيم العقلية الأساسية، وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى التعريف، إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره من المعاني القريبة منه، فيقولون العدد هو الكمية المؤتلفة من الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى الكم المنفصل لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينهما بخلاف الكم المتصل: وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك. وعلم العدد: هو العلم الرياضي المحض، وينقسم إلى علم الكم المنفصل، كالحساب والجبر، وعلم الكم المتصل كعلم الهندسة وحساب اللانهايات.

(٢) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة يلقب بالأفضل، ولد في شهرستان عام ٤٧٩ بين نيسابور وخوارزم وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠هـ وعاد إلى بلده وتوفي بها عام ٥٤٨ هـ من كتبه الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلى عقائد العباد، وتلخيص الأقسام لمذاهب الأنام ومصارعات الفلاسفة، وتاريخ الأحكام وغير ذلك.
راجع وفيات الأعيان: ١: ٤٨٢، ومفتاح السعادة: ٢٦٤/١، وتاريخ حكماء الإسلام ١٤١، وآداب اللغة ٣: ٢٦٣. ولسان الميزان ٥: ٢٦٣.

الضعف) والقبح (إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها، كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله: «كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات»، فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما، لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه. فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية، بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه. وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه، فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية، فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه.

الوجه (الخامس): المعدومات الثابتة في العدم (لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات، لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (وإلا) أي وإن لم تتباين لذواتها (فإن اتحدت لذواتها)، لم تتكثر في الوجود، بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها، فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فردٍ واحد (وإلا) أي وإن لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أي الصفات المتعاقبة. فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين، جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم. (قلنا: قولك: «لذواتها» إن أردت) به (لماهياتها، اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات، إذ التميز إنما يعرض للهويات) الثابتة في العدم. وكل ما تمتاز به هوية عما عداها، فإنه لازم لها. فلا توارد، ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات. نعم، يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لأمور[1] بها يمتاز

(١) فيه بحث لا يخفى لأن السؤال لا يرد بالنظر إلى تلك الأمور المقارنة للماهية المشتركة لأن الماهية لا تقتضي شيئاً منها وإلا انحصرت في هوية واحدة، فيجوز بالنظر إلى نفس الماهية تعاقب تلك الأمور عليها مع أنهم اتفقوا على عدم جوازه.

بعض افرادها عن بعض. وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل، فلا. فإن قلت: إذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة، جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها، قلت: هما وصفان اعتباريان، فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة. (وإن أردت) به (لهوياتها، فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها. قولك: فكل شيئين مختلفان بالذات. قلنا: نعم، فإن الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة. بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات، والحقيقة الشخصية. (وبالجملة إن) أي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فإن ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص. وإن اقتضت التباين، كان كل سوادين متباينين بالذات. وإن لم تقتض شيئاً منهما، كانت مورداً للمتزايلات، مع أنها من حيث هي ليست موجودة. فإن قلت: لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة. قلت: قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة. وقد يقال: إن المشخصات المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود. وأما حال العدم فلا كثرة. وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة. فإذا وجدت، زال الاقتضاء. فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة. والمعتمد في إثبات هذا المطلب (وجهان:

الأول: أن القول بثبوت المعدوم) في حال العدم (ينفي المقدورية، لأن الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود حال) لأنَّا نثبته بدليله، ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة: لو كان للقدرة تأثير، لكان ذلك التأثير في الحال، لكن ذلك تأثير القدرة في الحال، مع أنه لا حال عندكم أمر محال. (أو نقول:) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية، والأحوال) التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فإن الأحوال كما اعترفتم ليست معلومة، ولا مجهولة، ولا مقدورة، ولا معجوزاً عنها. وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً على إيجادها وذلك كفر صريح. لا يقال: تأثير قدرة الله

تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود، لأنّا نقول: ذلك الاتصاف أمر عدمي[١]، فلا يكون أثراً للمؤثر. وفيه بحث، لأن المراد أن القدرة إنما تجعل الذات متصفة بالوجود، لا أنها توجد الاتصاف والفرق بيّن. ألا ترى أن الصباغ يجعل الثوب متصفاً بالصبغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به.

الوجه (الثاني): لو كان) المعدوم الممكن (ثابتاً، كان المعدوم) المطلق (أعم) مطلقاً (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معاً (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أي عن مفهوم المنفي (وإلا) أي وإن لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لأن كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وأنه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية، فهو ثابت، فالمنفي ثابت. هذا خلف. وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم، فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم (على المنفي ثبوته، إذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم، وبعض المعدوم ثابت، وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية، فإنه بمعزل مما قدمناه من التحرير. وإنما خذلهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد، ولم يتفطنوا لأن قصدهم) أي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الإلزام) أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت. وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم. وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي، يلزم أن يكون متميزاً عنه، فيكون أمراً ثابتاً، فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتاً لاتصافه بأمر ثبوتي هو مفهوم المعدوم. وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية. وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم، وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي؛ لا يكون

---

(١) إذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فنقل الكلام إلى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل، وما قيل إنه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالأمر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة، كما أنه فرع وجود الموصوف.

ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً. وإلا لم يكن بينهما فرق. وإذا لم يكن نفياً محضاً، كان ثابتاً، فيصدق المنفي معدوم، والمعدوم ثابت. فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفياً محضاً، بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع، وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن. وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية. واعلم أن الأظهر[١] على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزاً عنه، فيكون ثابتاً، وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده، فيكون أيضاً ثابتاً. وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً. وحينئذ إما أن يكون مساوياً له، أو أخص منه مطلقاً، أو من وجه، أو أعم، وعلى التقادير، فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتاً (وجهان:

الأول: المعدوم متميز. وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الأول فلأنه) أي المعدوم (متصور. ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره) وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير. لا يقال: إن أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه. وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم، لأنّا نقول: لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر، كما يشهد به قوله (وأيضاً فإن بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض.

وأما الثاني: فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل. وذلك لا يتصور إلا بتعينه) وثبوته في نفسه (والنفي الصرف لا تعين له) في نفسه (ولا إشارة) عقلاً (إليه. والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات) فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين

---

(١) وجه الأظهرية أن صدق مفهوم المنفي على أفراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على أفراده المنفي اللازم على تقدير المصنف بل الأظهر أن يترك كونه أعم، ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المنفي متميزاً عنه إلى آخره.

(والخياليات) كبحر من زئبق، وجبل من ياقوت، وإنسان ذي رأسين. فإن بعضهما متميز عن بعض. ولا ثبوت لها اتفاقاً، لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المخصوصة. وعندهم أن الثابت في العدم[1] ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض (ونفس الوجود) فإنه متميز عن العدم وغيره أيضاً. ولا ثبوت له في العدم اتفاقاً، وبالضرورة، (والتركيب) فإن: ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقاً، لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص. وذلك لا يتصور حال العدم، بل حال الوجود. (والأحوال) فإنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم في العدم. وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الأحوال، لأن كونه ثابتاً في العدم منتفٍ اتفاقاً وضرورة، إذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه، لزم اجتماع الوجود والعدم، ثم النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة الحال، كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالاً لا شك أنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم أصلاً، لا في الوجود ولا في العدم، ولا في غيرهما. وأما القائل بالحال فيقول: إنها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بيّنا أن ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدوراً و) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن إثباته به) أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (إن أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتاً. (وإن أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن. (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و)

---

(١) أي في حال عدم الماهيات فلا ينافي التعميم التي سيأتي من قوله: «لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما». فإن المراد به أنه ليس ظرفاً لثبوت الأحوال شيء من الأمور المذكورة، والوجود من حيث كونه حالاً داخل في ذلك التعميم، وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالاً أو موجوداً أو معدوماً.

عليكم ثانياً(بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم، فإنّا من وراء المنع في المقامين.

الوجه (الثاني): المعدوم المتصف بالإمكان) لأن كلامنا في المعدوم الممكن (وأنه) أي الإمكان (صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتياً) أي ثابتاً لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال: (وجوابه منع كون الإمكان ثبوتياً) بل هو أمر اعتباري (كما سيأتي) في ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض[1] به الوجه الأول (ولهم شبه غيرهما) أي غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود إليهما نحو أنه) أي المعدوم الممكن (في الأزل ليس الله، فهو غيره والغيران شيئان) إذ لا يتصور التغاير إلا بين شيئين. وهذا راجع إما إلى الأول، إذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر. وإما إلى الثاني بأن يقال: كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية، فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية[2] (ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم، ومتعينة متميزة فيه، لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها. فإن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره. فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره، ومحصوله أنه متعين متميز، فيكون ثابتاً، فقد رجع إلى الوجه الأول. والجواب كالجواب، فإن التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (أن الإدراك) أي الإحساس (علم) أي نوع منه. فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشيء) وهذا راجع إلى الأول. وجوابه النقض بالمستحيل، فإنه معلوم وليس بشيء، ولا مدرك بالحواس. وأيضاً ما ذكره تمثيل خال عن الجامع. فإن الإحساس نوع من العلم يخالف التعقل. ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم، وإن كان ثابتاً، فلا

---

(١) وهو الخيالات فإنها ممكنة الوجود في حد ذاتها وإن امتنع ثبوتها حال العدم لأجل العدم.

(٢) وإن قال به بعض علماء الكلام القائلون بإن الصفات لا هو ولا غيره، وإنما لم يجب بمنع أنه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود، أو في الحيز لأن مرادهم الغيرية بحسب اللغة.

يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجعولة أم لا؟)، وهي أن يقال: لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها، وكانت بجعل الجاعل، لم تكن الإنسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل إنسانية. وسلب الشيء عن نفسه محال. فوجب أن لا تكون الذوات متجددة، بل ثابتة متقررة في أنفسها، وسيأتيك جوابها هناك.

خاتمة للمقصد السادس:

(وفيها بحثان:

الأول): في تحقيق معنى لفظ الشيء، وبيان اختلاف الناس فيه، وهذا بحث لفظي متعلق باللغة، بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا؟ فإنه بحث معنوي (الشيء عندنا الموجود) أي لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط. وكل شيء عندهم موجود. وكل موجود شيء. (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم، ويلزمهم المستحيل) أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم، إلا أن يقولوا: المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل، كما ذهب إليه البيهسية[1] (و) قال (الناشيء، أبو العياش: هو القديم. وللحادث مجاز. و) قالت (الجهمية: هو الحادث، و) قال (هشام) بن الحكم[2]: هو الجسم (و) قال (أبو الحسين) البصري (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الموجود، ومجاز في

---

(١) البيهسية: أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعة، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة فطلبه بها عثمان بن حيان المزني فظفر به وحبسه وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بأن يقطع يديه ورجليه ثم يقتله ففعل به ذلك.
راجع الملل والنحل: ١: ١٩٧.

(٢) هو هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي، أبو محمد، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن ببغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي وصنف كتباً منها (الإمامة) والقدر، والشيخ والغلام، والدلالات على حدوث الأشياء، والرد=

المعدوم). وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات. (والظاهر معنا) فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول. ولو قيل: ليس بشيء قابلوه بالإنكار. ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً (ونحو: ﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾[1]. ينفي إطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لأن الحقيقة لا يصح نفيها، فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله: ﴿وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]. ينفي اختصاصه بالقديم، لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم. والأصل في الإطلاق الحقيقة. فيبطل به قول أبي العياش الناشيء (و) قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ﴾[3]. ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية.

البحث (**الثاني**: في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) أي ثابت متقرر، متحقق في الخارج، منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا: المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش[4]: الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات إلا حال

= على المعتزلة، والرد على الزنادقة، وغير ذلك كثير. توفي عام ١٩٠ هـ.
راجع فهرست الطوسي ١٧٤، وفهرست ابن النديم ١: ١٧٥ ولسان الميزان ٦: ١٩٤.

(١) سورة مريم: الآية ٩

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٤

(٣) سورة الكهف: الآية ٢٣.

(٤) لم نعثر له على ترجمة على كثرة البحث والتقصي ولعله إسماعيل بن عياش، عالم الشام ومحدثها في عصره من أهل حمص رحل إلى العراق وولاه المنصور خزانة الكسوة. توفي عام ١٨٢ هـ ،
راجع تذكرة الحفاظ ١: ٢٣٣، وتهذيب ابن عساكر ٣: ٣٩.

الوجود. (وقال غير ابن عياش: إنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس، ككون السواد سواداً، والبياض بياضاً، والجوهر جوهراً، والعرض عرضاً. وهي) أي الصفات على الإطلاق (إما عائدة إلى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو إلى التفصيل) أي إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها:

(و) القسم (الأول): العائد إلى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والإرادة والكراهية، وغيرها. فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة، فهذا القسم مختص بالجواهر، إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة.

(و) القسم (الثاني): العائد إلى التفصيل (إما للجواهر، وإما للأعراض. فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات.

(الأول: الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتي الوجود والعدم، وهي الجوهرية) التي هي من صفات الأجناس.

(الثاني: الصفة الحاصلة من الفاعل، وهو الوجود) فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات، لأنها ثابتة أزلاً. وإثبات الثابت محال. ولا في كون الجوهر جوهراً، لأن الماهيات غير مجعولة عندهم، بل في جعل الجوهر موجوداً. أي متصفاً بصفة الوجود.

(الثالث: ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (وهو التحيز). قالوا: إنه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود. ويسمونه بالكون. فمنهم من قال: الكون غير الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط، كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة. ومنهم من قال: إنه أحد الأربعة.

(الرابع): الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز) أي اختصاص الجوهر بالحيز. ويسمون هذا الحصول بالكائنية. وهم

يقولون إنه معلل بالكون. وعندهم أن الجوهر الفرد[1] ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة. فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة. إذ لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه. وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة (وللأعراض) الأنواع (الثلاثة الأول، أعني) الوصف (الحاصل حالتي الوجود والعدم، وهو العرضية) التي هي من صفات الأجناس (وما بالفاعل وهو الوجود، و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول في المحل) فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود. وأما سبب الحصول في المحل، فلم يجعلوه أمراً زائداً على نفس العرض (ومنهم من قال: الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام، والبصري. فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله. وليس المعدوم حاصلاً في الحيز قطعاً، فلا يكون له تحيز ولا جوهرية، لأنها عين التحيز. فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الأجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لأنهما متحدان. ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً (مع) إثبات (الحصول في الحيز) لأنه معلول التحيز، فلا ينفك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود. فلا يثبت حال العدم (وأنه) أي البصري (يختص) من بينهم (بإثبات العدم صفة[2]) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة (والكل) أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً حياً، يحتاج إلى إثباته) أي بيان وجوده

---

(١) قال ابن سينا: الجوهر؛ هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه.
وعند المتكلمين الجوهر: هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

(٢) أي أمراً قائماً بالمعدوم كما يرشد إليه دليل النافين له لا أنه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما وُهم لأن عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال مما لم يذهب إليه أحد، كيف وأن التحقق التبعي معتبر في مفهومه . كما مر في المقدمة . ولأنه لا بد أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، والعدم معدوم

(بالدليل) فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات، لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً، بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل. (قال الإمام الرازي) إنه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة، لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة، فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة (و) قال المصنف: (لعلهم أرادوا أنّا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج إلى أن نبيّن أن للعالم صانعاً. أي ذاتاً تتصف بها، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه. ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان. وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة. (إذ معناه أنه لا يصح صانعاً للعالم إلا من هذه صفاته. وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج. وماذا تقول فيمن يقول: شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات. وإلا لم يكن شريكاً له. وإنه ممتنع) في الخارج. فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج. وهذا الاعتذار بعيد جداً لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له. فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك.

المقصد السابع: الحال[1]

وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم. وقد أثبته إمام الحرمين أولاً، والقاضي منا، وأبو هاشم من المعتزلة. فإنه أول من قال بالحال. وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك. ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقاً. فإن أريد نفي ذلك .أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وقصد

---

(١) الأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما، وعند أبي هاشم بن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها، وإنما تعلم مع الذات.
وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط، وكذلك خصوصها، وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات.

إثبات واسطة بينهما. فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق. وإن أريد معنى آخر بأن يفسر الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً. فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعاً، لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظياً، لأنّا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي. وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر، ولا نزاع لنا في ذلك. والذي أحسبهم .أي أظنهم. أرادوه حسباناً يتاخم اليقين. أي يقاربه. أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، بأن يحاذى بها أمر في الخارج. فسموا تحققها وجوداً، وارتفاعها عدماً، ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض، كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة. فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب، وهم يجعلونه له عدم ملكة. ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية، فقد ظهر بهذا التأويل أيضاً أن النزاع لفظي.

قيل: قد أسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب؛ لأنهم لم يصرحوا بهذا المعنى، وليس في عبارتهم ما فيه نوع إشعار به مع أن الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلاً ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود، ولم يعدوها من قبيل الأحوال حجة المثبتين. للحال وجهان:

الأول: الوجود ليس موجوداً، وإلا لزاد وجوده على ذاته، لأنه يشارك سائر الموجودات في الموجودية، ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته. فقد زاد وجوده على ماهيته، وتسلسل وجود بعد وجود إلى غير النهاية، ولا معدوماً، وإلا اتصف الشيء بنقيضه.

قلنا: الوجود موجود. ووجوده نفسه. فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجوداً بأمر زائد ينضم إليه. وأما الوجود، فهو موجود بنفسه، لا بأمر زائد عليه كما مر. وامتيازه عما عداه بقيد سلبي. وهو أن وجوده ليس زائداً على ذاته أصلاً. فلا يتسلسل. أو معدوم. وإنما يمتنع اتصاف الشيء

بنقيضه بهو هو، بأن يقال مثلاً: الوجود عدم، أو: الموجود معدوم[1]. أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع. فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم. فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به، فيصدق أن الجسم ذو لا جسم. فلا بعد في أن يصدق أيضاً أن الوجود ذو لا وجود.

الوجه الثاني: السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان. وفصل يمتاز به عنها، وهو قابضية البصر فرضاً. إنما قال ذلك لأن خصوصية الفصل مجهولة، وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم. فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق مثلاً. فإن الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جداً. فنقول: الجزءان إن وجدا وهما معنيان ـ أي عرضان ـ لزم قيام المعنى بالمعنى. إذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزءين بالآخر. وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية. وسنبطله. وإن عدما معاً، أو أحدهما فقط، لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم، وأنه محال بديهة.

قلنا: نختار أنهما موجودان، قولك: يلزم قيام المعنى بالمعنى.

قلنا: نعم، ولم قلتم بأنه محال؟ وحجتكم عليه سنبطلها، أو نمنع الملازمة. أي نقول: هما موجودان، ولا يلزم قيام العرض بالعرض؛ لأنهما في الخارج شيء واحد ذاتاً ووجوداً. ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه؛ لأن التمايز بينهما ذهني. فليس في الخارج شيء هو لون، وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به، أي بالشيء الأول الذي هو اللون، أو يقوم الأول بذلك الآخر[2]، بل هو ـ أي السواد ـ لون ذلك اللون بعينه

---

(1) قال في شرح المقاصد: الأقرب أنه أريد الوجود المطلق فمعدوم أو الخاص كوجود الواجب، ووجود الإنسان فموجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق، وإن أريد بمعنى أنه نفس وجوده فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى حالة الوجود، ولا يخفى عليك أن ما ذكره لا يلائم شيئاً من الأصل.

(2) وجه الاحتمال الأول أي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نعتاً له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوماً للجنس.

في الخارج، قابض للبصر. فلا تمايز في الخارج. وسنزيد هذا شرحاً في مكانه حيث نبين تركب الماهية من الأجزاء المحمولة. وأن تلك الأجزاء إنما تتمايز في الذهن دون الخارج. فإن قيل: إذا كان السواد أمراً واحداً في الخارج، ولم يكن له جزء فيه، بل في الذهن فقط، يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط. أعني: صورتي اللون، وقابض البصر. وأنه محال بالضرورة؛ لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه ينافي مطابقة الأخرى له بديهة. قلنا: لا نسلم استحالته. أي: استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان. وإنما جزمك بذلك. أي بكونه محالاً إنما هو بديهة وهمك؛ لإلفك بالصور الخيالية، كالنقوش على الجدار، والمتخيل في المرآة. فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط. فلذلك تسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية كذلك، ولو علمت أن هذه الصور التي هي الأجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها. أي: تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات. وكلمة «من» في قوله من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر بيان للشروط. وقوله: و «التنبه» عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات. أي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها. أي بحسب المشاهدة. فإن التنبه إنما يكون على مقدار المشاهدة قطعاً لم تستبعد جواباً لقوله: ولو علمت أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد، كما إذا شاهدت زيداً، فارتسم فيها، أو في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط، وأن تعقل صورة أخرى تطابقه وبني نوعه، كما إذا شاهدت مع زيد أفراداً كثيرة من الإنسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الإنسان التي تطابق زيداً وبني نوعه. وأن تعقل صورة أخرى تشاركها. أي: تشارك ذلك الشخص وأنثه بتأويل الهوية الشخصية فيها. أي: في تلك الصورة الأخرى المشاركون له في جنسه، كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضاً، فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه.

خاتمة للمقصد السابع

في تعريفات القائلين بالحال

ذكر لهم فرعين:

الأول: أنهم قسموه - أي الحال - إلى معلل. أي بصفة موجودة، قائمة بما هو موصوف بالحال. كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك. وتعلل القادرية بالقدرة، وإلى غير معلل هو بخلاف ما ذكر، فيكون حالاً ثابتاً للذات، لا بسبب معنى قائم به، نحو اللونية للسواد، والعرضية للعلم، والجوهرية للجوهر، والوجود عند القائل بكونه زائداً على الماهية. فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معانٍ قائمة بها. فإن قلت: جوز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته[1] تعالى، فكيف اشترط في علة الحال المعلل أن تكون موجودة؟ قلت: لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره. وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة لا تكون إلا للحياة، وما يتبعها. فإن غيرها من الصفات لا توجب لمحالها أحوالاً كالسواد والبياض على ما مر. والمثبتون للحال من الأشاعرة يقولون: الأسودية، والأبيضية، والكائنية، والمتحركية كلها أحوال معللة.

الثاني: من الفرعين أنهم قالوا: الذوات كلها متساوية في أنفسها. وإنما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها، ويبطله أن الذوات

(١) أهم مسألة اشتهر بها أبو هاشم هي مسألة الأحوال، وقد تناولتها كتب الكلام والملل، وهي داخلة في مسألة: صفات الله وكيفية قيامها به، ونحن نعلم أن المعتزلة نفت جميع الصفات الأزلية وقال أبو الهذيل: إن الله عالم (مثلاً) بعلم إلا أن علمه هو نفسه. وقادر بقدرة، وقدرته هي نفسه، وقد خالفه الجبائي فقال: إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه، فألزمه (الأشعري) أن يكون نفسه علماً وقدرة لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم، والقدرة ما بها يقدر القادر وعلم أبو هاشم بن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالماً وقادراً فخالف أباه، وزعم أن الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال، وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً وفي كل مقدر حالاً مخصوصاً وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة. ولا معلومة ولا أشياء.
راجع مذاهب الإسلاميين ١: ٣٤٢ - ٣٤٣.

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالأحوال. فإما أن يكون ذلك الاختصاص لا لأمر يقتضيه، وأنه ترجيح بلا مرجح. وإما أن يكون لإمر. وذلك الأمر المقتضي للاختصاص إما ذات. فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمراجحية، أو صفة الذات. فالكلام في اختصاص الذات بها. أي بتلك الصفة. وبالجملة فالاشتراك في الذوات، أعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك. والتساوي في اللوازم ضرورة، سواء كانت تلك اللوازم أحوالاً أو لا، فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الأحوال. وأما على رأينا ـ يعني نفاة الأحوال ـ فالذوات متخالفة في الحقائق، وأنها تشترك في اللوازم، وذلك غير ممتنع لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لأمر واحد لازم لها، بخلاف العكس. وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم، كما هو رأيكم. فإنه ممتنع قطعاً. وربما قال النافون للأحوال: إن ملخص حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة في أمور، ومختلفة بخصوصياتها. وما به من الاشتراك غير ما به من الاختلاف، وهما ليسا بموجودين، ولا معدومين، فقد ثبت الواسطة التي هي الحال. وذلك منقوض بأن الأحوال تشترك في الحالية، وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض. وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف. فالحالية زائدة على الخصوصيات، وأنها ـ أي الحالية المشتركة، وهي مفهوم الحال ـ حال، فتشارك سائر الأحوال في الحالية، وتمتاز عنها بخصوصية، وليس شيء من المشترك والمميز موجوداً ولا معدوماً، فثبت حال آخر، فتتسلسل الأحوال إلى غير النهاية، أو نقول: وإنها ـ أي كل واحدة من تلك الخصوصيات ـ حال تشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال[1]، وتمتاز عنها بخصوصية أخرى. وهكذا. وأجيب عنه بوجهين.

---

(١) لاختصاصها بالأحوال فليست بموجودة لعدم اقتضائها وجود الموصوف ولا معدومة لاقتضائها ثبوت الموصوف ولظهوره ولم يتعرض لبيانه مع كونها قائمة بموجود هو محل الأحوال كأجزاء السواد القائمة بمحله فتدبر فإنه قد خبط فيه بعض الناظرين وقرر النقض بجريان الحجة بعينها متابعة لشرح التجريد وطول الكلام بلا طائل وصاحب المقاصد قرر النقض.

الأول: التزام التسلسل في الأحوال. ورده الإمام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع. وفيه نظر؛ لأن إثبات الصانع إنما يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة. والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات، ولا يمتنع في الأحوال التي ليست بموجودة، كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب اتفاقاً.

والثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف. فلا يصح أن يقال: إنها مشتركة في الحالية؛ لأنه وصف لها بالتماثل، ولا إنها متمايزة بخصوصياتها لأنه وصف لها بالاختلاف.

وأجاب الإمام الرازي عنه أيضاً بأن ذلك جهالة، لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجه من الوجوه إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا. فعلى الأول بينهما تماثل. وعلى الثاني اختلاف. فلا مخرج عنهما. وفيه نظر؛ لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة موجودة، أو حالاً. وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود. أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف. وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود. فإطلاقهما ـ أي إطلاق التماثل والاختلاف على الأحوال ـ يكون بمعنى آخر. فلا يكون الحكم[1] بأن الأحوال لا توصف بها بالمعنى الأول جهالة. ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب أجاب عن كلام النافين بأن الحال ـ أي مفهومه ـ ليس حالاً، بل هو سلب. إذ معناه كونه ليس موجوداً ولا معدوماً. وكل مفهوم اعتبر فيه سلب، كان معدوماً، لا حالاً. وهذا الجواب إنما يتمشى إذا ادعى أن مفهوم الحال حال، وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضاً، وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة. فلا

---

(١) هذه الجهالة وإن اندفعت لكن بقي جهالة أخرى وهي أن المعلل أثبت زيادة الحالية باشتراك الأحوال فيها وامتيازها بالخصوصيات لا بالتماثل والاختلاف بالمعنى المذكور فالجواب بأنها لا توصف بالتماثل والاختلاف جهالة بينة. فالحاصل أنهم أرادوا بالتماثل والاختلاف مجرد الاشتراك والتباين فنفيهما عن الأحوال جهالة، وإن أرادوا معنى أخص منهما فالجواب بعدم اتصافهما بهما جهالة.

يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل. وأما إذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضاً، فلا يتم ذلك الجواب إلا إذا قيل: إن الخصوصيات أيضاً سلوب. واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة. فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها.

المرصد الثاني

من مراصد الأمور العامة

في الماهية[1]

قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما. أعني الماهية. لأن البحث عنها من حيث أنها صالحة لمعروضية أحدهما. وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنها. وفيه .أي في هذا المرصد. مقاصد اثنا عشر.

المقصد الأول

في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء، كلياً كان أو جزئياً، حقيقة هو بها هو. وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء. والحقيقة الجزئية تسمى هوية. وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي. والحقيقة الكلية تسمى ماهية. ثم الحقيقة من حيث هي إما أن تقاس إلى أمور مباينة إياها، فذلك لا التباس فيه؛ لأن الأمور المباينة لها مسلوبة عنها، بمعنى أنها ليست نفس الماهية، ولا داخلة فيها، ولا عارضة لها، وإما أن تقاس إلى أمور داخلة فيها، أو خارجة عنها، عارضة لها. فإذا قيست إلى الأمور العارضة لها يقال: هي مغايرة لما

(١) ويرادفها المائية وإن اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة إلى ما هو، ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار أن تحقق الشيء بها والمائية مقسومة إلى «ما» ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال «بما».

عداها من الأمور التي تعرض لها، سواء كان ذلك العارض لازماً لها، لا ينفك عنها أصلاً. فأينما وجدت هي، كانت معروضة له، كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة، أو مفارقاً عنها، كالكتابة للإنسان. فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية. فليست الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية موجودة ولا معدومة. ولا واحدة، ولا كثيرة، ولا شيئاً من المتقابلات على معنى[1] أن شيئاً منها ليس نفس تلك الماهية، ولا داخلاً فيها، لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها. فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات، إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين. بل هذه أمور زائدة عن الماهية الإنسانية، تنضم إلى الإنسانية، فتكون الإنسانية مع الوحدة واحدة. ومع الكثرة كثيرة. ومع الوجود موجودة. ومع العدم معدومة. وعلى هذا فقس. وبالجملة إذا لوحظ ماهية في نفسها، ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها، كان الملحوظ هناك نفس الماهية. وما هو داخل فيها إما مجملاً أو مفصلاً. ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها. بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة. لا مفصلاً ولا مجملاً. فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها. فليست نفسها، ولا داخلة فيها. وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى. وأيضاً لو كان شيء منها نفسها أو داخلاً فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله. ومن هذا يعلم أيضاً أنها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين. وإذا قيست الماهية إلى الأمور الداخلة فيها، صح السلب، بمعنى أنها ليست نفسها؛ لأن الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها. وأما الأجزاء المحمولة فهي وإن كانت بحسب الخارج عين الماهية، لكن باعتبار آخر. فإذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل: الإنسانية من حيث هي إنسانية وليست، كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي هي؛ لأنها من حيث هي

---

(١) بناء على تفرعه على أن الإنسانية من حيث هي ليس أمراً وراء الإنسانية ومقوماته فعدم كون العوارض في تلك المرتبة عبارة عن عدم كونها نفسها أو داخلاً فيها مما قيل إنه ينبغي أن يقول ولا مبايناً لها كما قال في المباين أنها ليست عارضة لها وهم.

ليست فإن تقديم[١] حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الأولى معناه المتبادر أنها إذا أخذت بهذه الحيثية لا تقتضي. وذلك لأن الرابطة ههنا متأخرة عن السلب. فالمقصود سلب الربط، وهو حق. ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب أنها إذا أخذت بهذه الحيثية تقتضي لا. وذلك لأن الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب. فالمتبادر منها الإيجاب العدولي. وهذا باطل. ولو سئلنا عن المعدولتين أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب. فقيل: أهي أو لا؟ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال؛ لأنه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض. إذ لا مخرج عنهما. وإن قلنا: أي وإن أجبنا عن هذا السؤال تبرعاً، قلنا: لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته. إذ ليس شيء من الألف واللا ألف نفس الماهية ولا داخلاً فيها. فإن قيل: الإنسانية التي لزيد من حيث أنها إنسانية إن كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين، ومتصفاً بالأوصاف المتقابلة معاً. وإن كانت غيرها، لم تكن الإنسانية أمراً واحداً مشتركاً بين أفراده. قلنا: معنى هذا الكلام أن الإنسانية من حيث هي إما واحدة مشتركة بين أفراده، وإما متعددة متغايرة فيها. وعلى كل تقدير يلزم محذور، فلا يلزمنا الجواب، لأنها من حيث هي ليست شيئاً مما ذكر. فإن الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض. وإن أجبنا قلنا: هي من حيث هي ليست التي في زيد، ولا غيرها، وليست التي في عمرو ولا غيرها؛ لأن وحدتها وتغايرها، وكونها في زيد، أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية. ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو، لكان أظهر. بل هما .أي كون الإنسانية واحدة مشتركة، وكونها متعددة متغايرة. قيدان خارجان عن الإنسانية يلحقانها بعد النسبة إليهما. أي إلى الوحدة والتعدد.

---

(١) ما ذكره الشارح يدل على أن مدار الفرق تقديم السلب على الربط وتأخيره، فإنه على الأول تكون القضية سالبة فيفيد نفي الاقتضاء وهو صحيح، وعلى الثاني موجبة فيفيد اقتضاء الاتصاف بالسلب وهو باطل.

المقصد الثاني: في اعتبارات الماهية[(١)]

بالقياس إلى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الأول وهي ثلاثة: تقييد الماهية بوجودها، وتقييدها بعدمها، وإطلاقها بلا تقييد. فنقول: الماهية إذا أخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة، وبشرط شيء. ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه. فإن وجود الأشخاص في الخارج بين لا سترة به. وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص. فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً. وفيه بحث. وهو أن الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص، أو هو مركب منهما في الذهن. وسيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى. وإذا أخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق، سميت مجردة. وبشرط لا شيء، وأنها لا توجد في الخارج، وإلا لحقها الوجود الخارجي والتعين، فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه. هذا خلف. وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني؟ قيل: لا توجد. لأن وجودها في الذهن من العوارض واللواحق، فلا تكن مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي. وقيل: توجد. لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه، ولا حجر في التصورات أصلاً. فلا يمتنع أن يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معراة عنها، ويلاحظها كذلك. وإن كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها. ألا ترى أنه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً باستحالة الوجود في الخارج، ولا حكم على شيء[(٢)] إلا بعد تصوره. ويقرب من هذا[(٣)] ما قيل من أن المعدوم مطلقاً. أي خارجاً وذهناً قد يتصور، فيعرض له الوجود الذهني،

---

(١) إشارة إلى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره من أن ما ذكر ليس تقسيماً للماهية إلى الأقسام الثلاثة حتى يكون تقسيماً للشيء إلى نفسه وإلى غيره بل بيان أن لها اعتبارات ثلاثة بالقياس إلى عوارضها.

(٢) وهذا الحكم صادق فلا بد من وجود المجردة في الذهن بحسب نفس الأمر.

(٣) لاشتراكهما في أن المقابلة والقسمية باعتبار الجهتين وافتراقهما بأن المانع في المعدوم المطلق من الوجود في نفس الأمر العدم المطلق وههنا التجرد.

فيكون قسماً من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن، وقسيماً له باعتبار ذاته ومفهومه. فكذلك إذا تصورت المجردة مطلقاً، كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة. ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسماً من المخلوطة ومحكوماً عليها. وكذا الكلام في المجهول مطلقاً. فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما. ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضاً قسيم له. وقيل: إن شرط تجردها عن الأمور واللواحق الخارجية، وجدت في الذهن بلا اشتباه. وإن شرط تجردها مطلقاً ـ أي من العوارض الخارجية والذهنية معاً ـ فلا توجد فيه؛ لأن الوجود الذهني من العوارض كما مر. وفيه نظر. فإن كونه ـ أي كون الشيء ـ موجوداً في الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هي ـ أي العوارض الذهنية ـ ما جعله الذهن قيداً فيه ـ أي في الشيء ـ بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضاً ويلاحظه له. وهذا الذي فرضناه موجوداً في الذهن عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن من غير أن يعتبره الذهن عارضاً له ويلاحظه فيه. وبعد وضوح الحق في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا. فلا نمنعك أن تسميها ـ أي تسمي الأمور العارضة للشيء ـ بحسب نفس الأمر حال كونه موجوداً في الذهن باللواحق الذهنية بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن. وإن كانت عارضة لها في نفس الأمر، لا ما يجعله الذهن قيداً فيها، واعتبر عروضه لها. وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض، والتجرد عنها، سميت مطلقة، وبلا شرط. وهذه أعم من الأوليين، وقد وجدت في الخارج إحدى قسميها، وهي المخلوطة. ووجود الأخص في الخارج مستلزم لوجود الأعم فيه. فتكون هي ـ أي المطلقة ـ أيضاً موجودة فيه. وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الأشخاص خارجياً كما أشرنا إليه.

المقصد الثالث

قال أفلاطون: الماهية المجردة موجودة[١]. فإنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض أزلي أبدي، لا يتطرق إليه فساد أصلاً. قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الإنسان قابل للمتقابلات، وإلا لم تعرض له فيكون في نفسه مجرداً عن الكل؛ لأن ما يكون معروضاً لبعضها يستحيل أن يكون قابلاً لما يقابله. وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له في الخارج، بل يمتنع أن يكون موجوداً فيه. فهذا المدعى باطل قطعاً. وعلمت أيضاً أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي. فإنها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلاً عن الآخر. فالماهية الإنسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة. وأما وجود فرد من الماهية الإنسانية يكون ذلك الفرد قابلاً لزيد وعمرو. أي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان؛ لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفاً بالصفات المتقابلة في زمان واحد. وكذا إن أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد. فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضاً. فظهر أن دليله غير وافٍ بما ادعاه. ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية هذا الذي ذكرناه إنما يرد عليه أن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه. وإن عنى به معنى آخر مثل ما أوله به بعض المتأخرين .وهو صاحب الإشراق. من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها أمراً من عالم العقول مجرداً عن المادة، قائماً بذاته، يدبره. أي يدبر ذلك النوع، ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع أفراده. وهو الذي يسميه ذلك البعض: رب النوع. ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في

---

(١) زاد الشارح هذه العبارة ليظهر مناسبة ما في هذا المقصد لما قبله. وجعل ما هو المذكور في المتن أصلاً ودليلاً على أنه قال به، فقوله: فإنه لا يوجد بتقدير القول أي فإنه قال يوجد أو تعليلاً للحكم بأنها موجودة فمقول القول مجموع المعلل والتعليل والاحتجاج المذكور على التعليل لكن الوجه هو الأول لأن التنصيص على وجود المجردة لم ينقل منه.

الحديث بملك الجبال، وملك البحار، وملك الأمطار، ونحوها. فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام.

المقصد الرابع

الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع، أو مركبة تقابلها. فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة، وينتهي المركب إلى البسيط. إذ لا بد أن يكون في المركب أمور[١]، كل واحد منها حقيقة واحدة. وإلا لكان[٢] مركباً من أمور لا نهاية لها، لا مرة واحدة، بل مراراً غير متناهية. ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه، لأن العدد، أي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناهٍ فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة؛ لأن الواحد مبدأ المتعدد، كما أن الوحدة مبدأ للعدد. فكما امتنع عدد متناهٍ من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد. أي أمور غير منقسمة بالفعل، سواء كانت قابلة للانقسام أو لا. وكلاهما يعتبر بالقياس إلى العقل تارة، وبالقياس إلى الخارج أخرى. فالأقسام أربعة: بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية، والفصول البسيطة، وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس، فإنها بسيطة في الخارج. وإن كانت مركبة في العقل. ومركب عقلي يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط. ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج، كالبيت. والمركب العقلي لو لم ينته إلى البسيط، لزم محال آخر سوى ما ذكر. وهو تعقل ما لا يتناهى، وأنه محال إذا كان في زمان متناهٍ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة. وهذا إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه.

---

(١) أي أمر أن كل واحد منهما متصف بالوحدة بالفعل بلا واسطة أو بواسطة أو بوسائط.

(٢) أي وإن لم يكن كل واحد من تلك الأمور واحداً بالفعل كان بعضها مركباً من أمور غير متناهية بالفعل.

المقصد الخامس: في تقسيم الأجزاء للماهية المركبة

وهو من وجهين:

الأول: أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة، سواء كانت متساوية، أو غير متساوية، وإلا فمتباينة. والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض. فلا يتناول المتساوية، فيحتاج إلى جعلها قسماً ثالثاً. والأظهر في العبارة أن يقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة. ثم يقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية. أما المتداخلة فإن صدق كل منهما(١) على كل أفراد الآخر، فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالإرادة إذا اعتبر ماهية مركبة منهما. وإلا ـ أي وإن لم يصدق كل منهما على كل أفراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة. فبينهما لا محالة عموم وخصوص إما مطلقاً. وحينئذ إما إن يكون العام الخاص. وهذا إنما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الأبيض. فإن العقل يعتبر منهما ماهية واحدة. أو لا يقوم العام الخاص، بل يكون الأمر بالعكس نحو الحيوان الناطق. فإن الناطق لكونه فصلاً هو المقوم للحيوان الذي هو جنس، ونحو الجوهر الموجود، والكم الموجود مثلاً. فإن الأعم ههنا. أعني الموجود صفة للأخص، على عكس الجسم الأبيض. ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقاً. وأما الناطق فليس وصفاً للحيوان، بل هو جارٍ مجراه. وأما من وجه قسيم لقوله: إما مطلقاً، نحو الحيوان الأبيض، فإنه ماهية اعتبارية. لأن الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه. وأما المتباينة، فإما أن يعتبر الشيء مع علة من علله الأربع، أو مع معلول له، أو مع ما ليس علة ولا معلولاً بالقياس إليه. فإن قلت: تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله، ففي التقسيم

---

(١) صدق الكلي على أفراده، وكذا الحال في التباين والعموم مطلقاً أو من وجه فالإنسان والكلي متباينان إنْ اختص أفراد الإنسان بأشخاصه، إذ لا شيء من الإنسان بكلي وهو ظاهر، ولا شيء من الكلي بإنسان إذ لا يصدق الإنسان على شيء من أفراد الكلي صدق الكلي على الأفراد بل متحد به، وإن جعل أفراده شاملة للأصناف أيضاً كل بينهما عموم من وجه وهو ظاهر.

استدراك، قلت: معنى تركب الشيء مع علته أن يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الإضافة إلى تلك العلة. ومعنى تركب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الإضافة إلى ذلك المعلول، فلا استدراك أصلاً.

والأول: ـ وهو المعتبر بالقياس إلى العلة. إما معتبر مع الفاعل نحو العطاء. فإنه اسم لفائدة اعتبرت إضافتها إلى الفاعل. أو مع القابل نحو الفطوسة، وهي التقعير الذي في الأنف[1]، اعتبر فيها الشيء بالإضافة إلى قابله، أو مع الصورة نحو الأفطس، وهو الأنف الذي فيه تقعير، وهو يجري مجرى الصورة من الأنف، أو مع الغاية نحو الخاتم، فإنه حلقة يتزين بها في الإصبع. وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة.

والثاني: وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلول نحو الخالق والرازق وأمثالهما، مما اعتبر فيه الشيء مقيساً إلى معلوله.

والثالث: وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولاً إما متشابهة في الماهية نحو أجزاء العشرة، وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة، أو متخالفة في الماهية. وهي إما متمايزة عقلاً لا حساً، كالجسم المركب من الهيولى والصورة. فإن أجزاءه متخالفة، متمايزة في العقل دون الحس. وكالعدالة المركبة من الحكمة[2] والعفة والشجاعة. أو خارجاً ـ أي حساً. كأعضاء البدن. وعلى هذا ففي قوله: «نحو الإنسان المركب من النفس والبدن». نظر. فإن النفس الناطقة، والبدن لا يتمايزان حساً. وإن أريد بالخارج ما يقابل

---

(١) الفطس: بفتحتين تطامن قصبة الأنف وانتشارها وبابه طرب. فهو أفطس، والاسم الفطسة بفتحتين لأنه كالعاهة وفطس مات وبابه جلس.

(٢) الحكمة: العدل، والعلم، والحلم، والنبوة، والقرآن، والانجيل، وقد وردت في القرآن الكريم بمعنى النبوة والرسالة قوله تعالى: ﴿**ويُعَلِّمُهُ الكتابَ والحكمةَ**﴾ (سورة آل عمران، آية ٤٨). وبمعنى القرآن والتفسير والتأويل، وإصابة القول فيه قال تعالى: ﴿**يؤتي الحكمةَ من يشاء ومَنْ يؤْتَ الحكمةَ فقد أوتيَ خيراً كثيراً**﴾ (سورة البقرة، آية رقم ٢٦٩). وبمعنى فهم الدقائق والفقه في الدين قال تعالى: ﴿**وآتيناهُ الحكمَ صبياً**﴾ (سورة مريم، آية رقم ١٢). وبمعنى الوعظ والتذكير قال تعالى: ﴿**فقد آتينا آلَ إبْرَاهِيمَ الكتابَ والحكمةَ**﴾ أي المواعظ الحسنة. (سورة النساء، آية رقم ٥٤).

الذهن، كانت الهيولى والصورة من الأجزاء الخارجية دون العقلية. ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس. فإن الهيئآت الشكلية محسوسة تبعاً، ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات. التقسيم الثاني أنها .أي الأجزاء. إما وجودية بأسرها. بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك.

والقسم الأول: إما حقيقية. أي غير إضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة، والإنسان المركب تركيباً اعتبارياً من الروح والجسد، أو إضافية نحو الأقرب. فإن مفهومه مركب من القرب، والزيادة فيه، وكلاهما إضافيان. أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية نحو السرير فإنه مركب من القطع الخشبية، وهي موجودات حقيقية، ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير، وإنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولية.

والثاني: وهو ما لا تكون بأسرها وجودية نحو القديم، فإنه موجود لا أول له. فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي. ولم يتعرض لما هو عدمي محض؛ لأنه غير معقول. فإن العدمات لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات، فيكون المعنى الوجودي ملحوظاً هناك قطعاً. واعلم أن هذه الأقسام المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي في الماهية على الاطلاق أعم من أن تكون ماهية حقيقية أو اعتبارية. وأما إذا اعتبرنا الماهية الحقيقية، فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة، فتكون وجودية قطعاً. فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية، ولا باعتبار الحقيقية والإضافية إذا لم تجعل الإضافات من الموجودات الخارجية، والنسبة بينها. أي بين أجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الأول، كالعموم من وجه (على المشهور) وكالمساواة (على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين).

المقصد السادس

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا؟.

ففيه مذاهب ثلاثة:

الأول: أنها غير مجعولة مطلقاً، سواء كانت بسيطة أو مركبة. إذ لو كانت الإنسانية[١] مثلاً بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية. لأن ما يكون أثراً للجعل يرتفع بارتفاعه قطعاً. وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة.

والجواب: أنا لا نسلم استحالته. فإن المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه دائماً. فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً، ارتفعت الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليست الإنسانية إنسانية في الخارج. ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج. وليس ذلك بمحال. وإنما المحال هو الإيجاب المعدول. وحاصله أن عند عدمه. أي عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الإنسانية عن الخارج رأساً. وبالكلية فلا يصدق عليها حكم إيجابي، بل يصدق سلب جميع الأشياء، حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج، لا أنها تتقرر في الخارج مع اللاإنسانية حتى يلزم صدق قولنا: الإنسانية لا إنسانية. والمحال هو هذا الثاني الذي هو الإيجاب المعدول. والأول الذي هو السلب مما نقول به.

المذهب الثاني: أنها مجعولة مطلقاً. أي في الجملة إذ لو لم تكن أي شيء من الماهيات مجعولة أصلاً، ارتفعت المجعولية مطلقاً .أي بالكلية. لأن ما فرض كونه مجعولاً من وجود أو موصوفية الماهية به. أي بالموجود، فهو أيضاً ماهية في نفسه. والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة، فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها، ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر. وذلك مما لا يقول به عاقل. هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا. والمشهور كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة. أما البسيطة فلأنها

(١) تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية للتوضيح وحاصله أنه لو كانت الماهيات في ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل ولو كان كذلك لزم أن لا تكون الماهيات في حد ذواتها ماهيات لكن التالي باطل لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وأورد عليه أنه يجوز أن يكون عدم الجعل محالاً مستلزماً للمحال.

ممكنة. والممكن محتاج لذاته إلى فاعل. وأما المركبة فكذلك أيضاً، أو لأن أجزاءها البسيطة مجعولة.

والجواب: أن المجعول هو الوجود الخاص. أي هويته، لا ماهية الوجود. فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها بارتفاع المجعولية رأساً واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر.

المذهب الثالث: الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة؛ لأن شرط المجعولية الإمكان. وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى المؤثر. والاحتياج إليه فرع الإمكان. وإنه -أي الإمكان- لا يعرض للبسيط فإنه نسبة، بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور إلا بين شيئين. والبسيط لا شيئين فيه. فلا يتصور عروضه له. وقد اعترض عليه بأنه لو صح ما ذكرتم، لم تكن المركبات أيضاً مجعولة، لأنه إذا لم تكن البسائط مجعولة، لم تكن المركبات مجعولة. إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف[1]. فإذا لم يكن شيء من أجزائه -حتى الجزء الصوري- مجعولاً، لم يكن المركب أيضاً مجعولاً. وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية. وأنتم لا تقولون به. لا يقال في دفع هذا الاعتراض: المجعول انضمامها. أي انضمام بسائط المركب بعضها إلى بعض، أو وجودها. أي وجود الماهية المركبة منها. فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية، لأنا نقول: ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام أو الوجود أيضاً له ماهية. فهي إما بسيطة، فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير، أو مركبة، فيعود الكلام فيه وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقاً. والاعتراض المذكور معارضة. والحل هو أن البسيط له ماهية ووجود. فلعل الإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود. فالإمكان يقتضي شيئين، لا جزءين، حتى يستحيل عروضه للبسيط، واعلم أن هذه المسألة من المداحض التي تزلق فيها أقدام الأذهان. وإنا نريد

(١) التعريف: هو المعلوم التصوري الموصل إلى مجهول تصوري الواقع جواباً عن (ما) الشارحة أو الحقيقية، ويقسم إلى حد ورسم، وكل منهما تام وناقص.

أن نثبت أقدامك في هذه المسألة بإشارة خفية إلى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب. والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير. فنقول: الحكماء لما قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي، وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض. أي الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام:

قسم يلحق الماهية من حيث هي هي. أي مع قطع النظر[1] عن هوياتها الخارجية، وعن وجودها الذهني أيضاً. إذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين، بل لمطلق الوجود. فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به. وذلك كالزوجية للأربعة. فإنها لازمة لماهية الأربعة وعارضة لها، سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن. فلو فرض أربعة موجودة بأحد الوجودين غير زوج، لم تكن أربعة، فيلزم التناقض. وكذا الحال في تساوي زوايا المثلث لقائمتين، فإنه لازم لماهية المثلث، وإن لم يكن بين الثبوت لها، كالزوجية للأربعة. فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين، لم يكن مثلثاً.

وقسم آخر يلحق الوجود. أي الهويات الخارجية، لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم، فإنه .أي نحو ما ذكر. لا يلزم ماهيته. أي ماهية الجسم من حيث هي هي، بل وجوده الخارجي، فإن من تصور جسماً قديماً أو غير متناهٍ، لم يكن ذلك الشخص متناقضاً في نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم، كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج.

وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن، فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية، فلا يحاذى به أمر في

(١) المقصود من التفسير دفع ما يرد من أنه قد مر أن الماهية من حيث هي هي ليست إلا الماهية فكيف يمكن لحوق شيء لها وحاصله أنه ليس المراد بالماهية من حيث هي هي الماهية مع قطع النظر عما عداها حتى عن هذه الحيثية بل الماهية مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية، ولما كان هذا القدر كافياً في الدفع اكتفى المصنف عليه، وأحال قطع النظر عن الوجود الذهني على المقابلة وزاده الشارح قدس سره تصريحاً بما علم من المقابلة.

الخارج. وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية، والكلية، والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن. وليس في الخارج ما يطابقها. فنبهوا بقولهم: «إن الماهية غير مجعولة» على أن المجعولية إنما تلحق الهوية، لا الماهية. أي هي من عوارض الوجود الخارجي، لا من عوارض الماهية من حيث هي هي. فلو تصور مثلاً إنسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا إنساناً حتى يلزم التناقض. وأرادوا ـ نعني هؤلاء النافين ـ بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل الموجد. وهذا كلام حق لا مرية فيه لأن الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية. وقال بعضهم: وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلاً موجداً، أو جزءاً مقوماً أنها ـ أي المجعولية ـ بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها. فإن الاحتياج إلى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعاً. فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة، إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية. وإن اشتركنا في الاحتياج اللازم للوجود. وأرادوا بقولهم: الإمكان لا يعرض للبسيط، إذ ليس فيه شيئآن أن الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة. وهذا أيضاً كلام صواب لا شبهة فيه. وقال بعضهم: الماهية مجعولة مطلقاً، سواء كانت مركبة أو بسيطة. وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة. أي أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية، أو للوجود، وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد، أو الجزء المقوم. وهذا أيضاً كلام صدق لا شك فيه. وأن عاقلاً عطف على أن هذه المسألة. أي واعلم أن عاقلاً لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر إليه الوهم[1] من قولهم: الماهية غير مجعولة إلا ما ينسب إلى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير

---

(١) بناء على أن المتبادر منه نفي الاتصاف بالمجعولية وهو الاستغناء عن الموجد.

تأثير للفاعل فيها. وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود. هذا تقرير ما حرره المصنف. وفيه بعد، لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي، أو من لوازم وجودها الخارجي، أو الذهني جارٍ في كثير من لواحقها. فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة. وأيضاً كما أن الماهية الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي. كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني. فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً. فإنها أينما وجدت، كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها به بيّناً أو غير بيّن[1]. وإن فسر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلفاً. وأبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أن معنى قولهم: الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية، ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة، ولا كثيرة. والصواب أن يقال: معنى قولهم: الماهية ليست مجعولة أنها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل، ولا تأثير مؤثر. فإنك إذ لاحظت ماهية السواد، ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل، إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما. فتكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى. وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً. بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود. بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود، لا بمعنى أنه بجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج. فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً، ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج. وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة. وهذا

---

(١) بناء على الاختلاف في أن قولهم كل ممكن محتاج إلى موجد بديهية أو نظرية، وفيه إشارة إلى الرد على ما ذكره المصنف بقوله (فلو تصور إنسان غير مجعول الخ) بأن اللازم منه أن لا تكون مجعوليته بينة الثبوت له، ولا يلزم منه أن لا تكون لازمة له كما لا يلزم من تصور المثلث بدون تساوي الزوايا أن لا يكون المتساوي لازماً له في نفس الأمر.

المعنى مما لا ينبغي أن ينازع فيه، ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً، وبين إثباتها لها بما بيّنا آنفاً أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه. فالقول بنفي المجعولية مطلقاً وبإثباتها مطلقاً كلاهما صحيح إذ حملا على ما صورناه. ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط، فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين، فالفرق باطل لأن المجهولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معاً. وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً، وإن أرادوا ـ كما هو الظاهر من كلامهم ـ أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض. وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط. فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير. وفي نفي المجعولية بحسب الماهية، ويتمايزان بأن المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة.

المقصد السابع

المركب[1] إما ذات إن كان قائماً بنفسه وإما صفة إن كان قائماً بغيره.

---

(١) المركب: هو المؤلف من أجزاء كثيرة، ويقابله البسيط، واللفظ المركب أو المؤلف عند النطقيين، هو الذي يدل على معنى، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه (راجع ابن سينا النجاة ص ٧).
وقيل: إن المركب: هو ما أريد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه وهي خمسة: مركب إسنادي، ومركب إضافي، ومركب تعدادي، ومركب مزجي، ومركب صوتي (راجع تعريفات الجرجاني): والقضية المركبة: هي التي حقيقتها ملتئمة من إيجاب وسلب كقولنا كل إنسان ضاحك لا دائماً، فإن معناه إيجاب الضحك للإنسان وسلبه عنه بالفعل (تعريفات الجرجاني).
والعدد المركب: في اصطلاح الرياضيين ما دخل فيه الجذر التربيعي لعدد سالب سواء أكان صحيحاً أم كسرياً مثل: ى = ١.

والأول: يقوم بعض أجزائه ببعض آخر منها. وإلا .أي وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض. استغنى كل عن الآخر، فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الأجزاء إلى بعض. وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع، على أن حاجة بعضها إلى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه إليه بوجه آخر. ولا بد في الأول أيضاً من أن يكون بعض أجزائه قائماً بنفسه، وإلا لم يكن المركب قائماً بنفسه. والمقدر خلافه.

والثاني: .أي المركب الذي هو صفة. يقوم بثالث هو غير المركب وأجزائه. فإما أن يقوم أجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطاً لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحداً حقيقياً لا اعتبارياً، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به، فيكون قيامه .أي قيام الجزء الآخر بالثالث. بالواسطة هي التي الجزء القائم به ابتداء.

المقصد الثامن

إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء، سواء كانت أجناساً أو فصولاً، أو غيرها إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي. أي أمر غير خارج عنها. ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور. إذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز. ولما لم يكن شيء منهما خارجاً عنها، كانت مركبة منهما، لا بأن يشتركا .أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر، لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي أو سلب. أي عارض سلبي لجواز كونه .أي كون ذلك الذاتي (أعني ما ليس بعرض). تمام ماهيتهما كأفراد البسيط[1] الذي هو طبيعة

---

(١) البسيط في اصطلاح الفلاسفة هو الشيء الذي لا جزء له أصلاً كالوحدة، والنقطة، وهو لفظ مولد يقابله المركب، بمعنى الشيء الذي له جزء. قال أبو حيان التوحيدي: «وأقبل علي وقال أيها الرجل إن هذه النقطة شيء لا جزء له فقلت: اضللتني ورب الكعبة وما=

نوعية. فإن أفراده تختلف بالتعينات التي هي أمور عارضة، مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها. وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو أنه ليس مفهومه إلا الثبوت فقط. وللماهيات أمر وراءه، وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود، ولا بأن يختلفا في ذاتي، مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلب. فإن هذا أيضاً لا يقتضي التركيب، إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية أو سلبية. ويتمايزان إن بتمام الحقيقة، ولا تركيب في شيء منهما. واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية، دل ذلك على التركيب؛ لأن اللازم المذكور المستند إلى الماهية لا يستند لما به الاشتراك. وإلا كان مشتركاً مثله، بل لا بد أن يستند إلى شيء آخر معتبر في الماهية، غير مشترك، فيلزم التركيب. فهذا القسم مستثنى عن قوله: «لا» بأن يشتركا في ذاتي، ويختلفا بعارض أو سلب. وأما الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبي، والاختلاف في عارض آخر ثبوتي أو سلبي، فظاهر أنه لا يقتضي تركيباً أصلاً.

المقصد التاسع

لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض[1]، إذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر، لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية، كالحجر الموضوع بجنب الإنسانية. قالوا هذا الحكم الكلي بديهي. والتمثيل للتوضيح، وأورد العسكر. فإنه مركب من الآحاد مع

= الشيء الذي لا جزء له. فقال: البسيط».
راجع معجم الأدباء، لياقوت، ٤: ١٦٦.

(١) هذا الحكم لا ينعكس فإن لكل حقيقة حاجة لبعض أجزائها إلى بعض، وليس كل ما يحتاج فيه أحد الجزئين إلى الآخر حقيقة واحدة وإلا فأي حاجة أشد من حاجة العالم إلى الصانع من أن مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع ما يقال: إذا فرضنا أن جزءاً واحداً له افتقار إلى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الأجزاء وهي عنهما لوجب أن يحصل منها ماهية لها وحدة منه في ذلك.

استغناء كل منها عن الآخر. والمعجون فإنه مركب من المفردات مع أن كل مفرد منها مستغنٍ عما عداه، فانتقد ذلك الحكم الكلي. وأجيب عنه بأن الجزء الصوري فيهما، وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها، وللمفردات بأسرها محتاج إلى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات، وهو ضعيف؛ لأن مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للإنسان والحجر الموضوع بجنبه. فلو كان احتياجها كافياً، لكان المركب منهما ماهية حقيقية. وهو باطل بالضرورة. والأولى في الجواب أن يقال: أما المعجون فلا بد فيه من مزاج .أي صورة نوعية تابعة للمزاج، يستعقب كيفيات وآثاراً صادرة عنه، وأنه .أي ذلك المزاج. بمعنى الصورة جزء من المعجون، ومحتاج إلى الأجزاء الأخر لحلوله فيها. ويؤيد ما ذكرناه قول الإمام الرازي في المباحث المشرقية: وأما الجزء الآخر، وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه، فهي محتاجة إلى الجزء الأول الذي هو مجموع المفردات. وعلى هذا فلا إشكال. وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءاً من المعجون محتاجاً إلى باقي الأجزاء، لزم تركيب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض. وقد جوزه بعضهم متمسكاً بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية، وعرض هو الترتيب المخصوص، أو الهيئة المرتبة عليه. قال: والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به، فإنه متأخر عنه، فلا يكون جزءاً منه دون تركبه من جوهر آخر، وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر؛ لأن اللازم حينئذ تأخر أحد الجزئين عن الآخر. نعم، يستحيل أن يكون العرض جزءاً محمولاً للجوهر، فتأمل، وأما العسكر، فإنه عبارة عن مجموع الآحاد فقط، وهو موجود بلا شبهة، إلا أنه ماهية وحدتها اعتبارية. والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة.ولا فرق بين العسكر والمركب من الإنسان والحجر في أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها، وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من أجزائه، وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمور المتعددة وحدة اعتبارية. إلا أن تلك الهيئة

إذا اعتبرت وجعلت جزءاً من العسكر مثلاً، لم يكن العسكر أمراً موجوداً في الخارج؛ لأن ما جزؤه عدم فهو عدم قطعاً. وذلك مما لا يقول به عاقل. ثم إنه يجب أن تكون الحاجة بين الأجزاء إما من جانب واحد[١]، أو من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور. وذلك .أعني استلزامها الدور. بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة. وأما احتياج كل جزء إلى الآخر من جهتين فجائز، إذ لا دور فيه كما تحتاج الهيولى إلى الصورة من وجه، وهو أن بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة إلى الهيولى من وجه آخر، وهو احتياجها في تشخصها إلى الهيولى. وسيأتي ذلك في موقف الجواهر.

المقصد العاشر

قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية. ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة. كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة. فأحدهما علة للآخر[٢]. وليس الجنس علة للفصل. وإلا استلزمه. وكان الجنس منحصراً في نوع واحد. أو نقول: كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد. وكلاهما باطل. فالفصل علة للجنس، وهو المطلوب. وأجيب عنه بأن المحتاج إليه هو العلة الناقصة. وأنها غير مستلزمة لمعلولها. فإن أردت بالعلة العلة التامة، منعنا كون أحدهما علة للآخر. والحاجة التي يجب ثبوتها بين الأجزاء لا تستلزمه. أي كون أحدهما علة تامة للآخر. وهو ظاهر. وإن أردت بالعلة العلة الناقصة، فلعل الجنس علة ناقصة للفصل، ولا يجب استلزامها لمعلولها. إنما المستلزم للمعلول هي العلة التامة. فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد، ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد. وفي عبارة الجواب استدراك، إذ يكفي

---

(١) يمكن إدخاله في عدم استلزام الدور لكن الأظهر أن قوله: بحيث لا تستلزم الدور فيما يكون الاحتياج من الجانبين.

(٢) المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله: وليس الجنس علة للفصل. كما سيصرح به.

أن يقال: إن أردت بالعلة التامة... الخ، ثم أن المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة لوجود الجنس في الخارج. وذلك مخالف لقواعدهم(١). إنما المطابق لها ما ذكره بقوله: قال الحكماء: الجنس أمر مبهم في العقل يصلح أن يكون أنواعاً كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود. وليس هو متحصلاً مطابقاً لماهية نوع منها بتمامها. وإنما تحصله بالفصل. فإنه إذا انضم الفصل إليه، صار متعيناً ومتحصلاً، فهو .أي الفصل. علة له يحصله في العقل. أي يجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع، ويزيل إبهامه. أي يعينه لنوع واحد من تلك الأنواع التي كان صالحاً لكل واحد منها، فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن، لا أنه علة خارجية لوجوده، إذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج، حتى يتصور بينهما علية، وليس الفصل أيضاً علة لوجود الجنس في الذهن، وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول. وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال إبهامه في العقل بيِّن، لا حاجة به إلى دليل اخترعه المتأخرون لهم، فإنه ليس المقدار مثلاً أمراً معيناً ممتازاً في الخارج يقترن به تارة كونه خطاً. أي فصل الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية. وتارة كونه سطحاً. وتارة كونه جسماً تعليمياً، بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار إلا الخط من غير أن يكون هناك شيئآن يجتمعان في الخارج، فيتحصل منهما الخط، ومقدار آخر هو السطح ليس إلا السطح، ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي، ليس إلا. نعم، المقدار أمر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الأنواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها، بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج إلى أن يكون أحدهما، بل أحدها، أي إلى أن يقترن به فصل واحد منها ليفرزه ويحصله، فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم تحصل له الصورة الخطية

---

(١) لأنه يستلزم أن يكون بينهما تمايز في الخارج، وأن لا يصح حمل أحدهما على الآخر وأن تتوارد العلل التامة على معلول واحد لأن الجنس من حيث هو واحد والحصص بعد انضمام الفصول.

المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج. ولا الصورة السطحية، ولا الصورة الجسمية. وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وأنواعه أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر، بل هما متحدان بحسب الخارج وجوداً وجعلاً. كيف والأمران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو، وإن كان بينهما أي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة، ولنزده زيادة تحقيق[1]، فنقول: العام له مفهوم غير مفهوم الخاص، ويتحصل مفهوم العام بالخاص، كما تحققته، فيكون له .أي لكل واحد من العام والخاص. صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر. ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج، بل في الذهن فقط. فزيد هو الإنسان وهو الحيوان، وهو الناطق، ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجوداً في الخارج. وينضم إليه موجود آخر هو الناطق، فيتحصل منهما ماهية الإنسان، ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص، فيتحصل منهما زيد، إذ لو كان هناك تعدد خارجي، لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض بالمواطأة. فإذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث أنه هو الناطق .أي من حيث أنه متحصل. قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله، كالناطق مثلاً كان هو الإنسان، إذ لا معنى للإنسان إلا حيوان دخل في طبيعته الناطق. وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره .أي غير الناطق منضم إليه. أي إلى الناطق، حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما، كان كل واحد منهما جزءاً لها. أي لتلك الماهية. وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر، ولا على الماهية المركبة منهما. وإذا أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه كما أخذناه أولاً، أو غيره بوجه كما أخذناه ثانياً، فهو المحمول على الإنسان. والحاصل أن الأجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات. فإن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء. أي بشرط

---

(١) أفاد في هذا التحقيق بيان جهة التغاير بينهما التي لم تكن مذكورة فيما سبق ليفيد الحمل وجهة الاتحاد أعني الوجود ليصح وأنه كيف يصح حملهما على الكل مع جزئيتهما له.

أن ينضم إليها صورة أخرى[١]، فيطابقان معاً أمراً واحداً، فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما، بل اتحادهما، كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث أنهما يطابقان الماهية الإنسانية. فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع، وكذا النوع، وكذا الفصل. وتؤخذ تارة بشرط لا شيء. أي بشرط أنها صورة على حدة. بحيث إذا انضمت إلى صورة أخرى، كانتا متغايرتين، وقد تركب منهما ماهية ثالثة، كالحيوان والناطق إذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل، وقد تركب منهما ماهية الإنسان. فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع. فلا يحمل بعضها على بعض. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، فيكون لها جهتان. إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها، وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة. وهذا هو الذاتي الحمول. ومعنى حمله، أي حمل الحيوان مثلاً عليه. أي على الإنسان أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة. فلا تلزم وحدة الاثنين، ولا حمل الشيء على نفسه. يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول إن كان غير الموضوع، يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين. وإن كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه. فلا يكون مفيداً، بل لا يكون هناك حمل حقيقي. وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام، وهو أن تقول: لا إشكال في تركيب الماهية من الأجزاء الخارجية[٢] التي لا تحمل عليها مواطأة. إنما الإشكال في تركبها من الأجزاء المحمولة عليها[٣] المتصادقة بعضها على بعض. ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب. ووجه ضبطها أن يقال: ماهية الإنسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان، وكالماشي والكاتب

---

(١) بحيث تكون محصلة لها ومعينة إياها، وهذا معنى دخولها فيها وكونها إياها ومنضمة فيه على ما وقع في العبارات لا من حيث أن تكون محصلة لأمر ثالث كما في الاعتبار الثاني فتتحد إحداهما بالأخرى في هذا الاعتبار ضرورة أن الحيوان المحصل هو الناطق المحصل فيطابقان معاً أمراً واحداً.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الخارجية).

(٣) ليس في (ب) لفظ (عليها).

والضاحك... إلى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية على السوية، بل بعضها خارجة عنها عارضة لها، كالماشي وأخواته. وبعضها ليست كذلك، كالجوهر وأخواته، ثم إن هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة في الذهن بحسب أنفسها، ووجوداتها أيضاً. فهذه الصورة المتغايرة في الذهن إما أن تكون صوراً لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه، أو تكونه صوراً لأشياء متعددة متغايرة الماهية. وعلى الثاني إما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة، أو بوجود واحد. فهذه احتمالات ثلاثة[1] لا مزيد عليها. وقد ذهب إلى كل واحد منها طائفة.

الاحتمال الأول: أن تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتاً ووجوداً. لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة، كما مر. وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجوداً. وإن جعل الأشياء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه. ولا امتياز بينهما إلا في الذهن، وهو المختار عند المحققين، كما بيِّن في الكتاب، ولا إشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج، وقد عرفت جوابه هناك.

الاحتمال الثاني: أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد، وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجوداً. ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد إن قام بكل واحدة من تلك الماهيات، لزم حلول شيء واحد بعينه في محالٍ متعددة. وإن قام بمجموعها من حيث هو، لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه. وكلاهما محال.

الاحتمال الثالث: أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة. وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجوداً،

---

(١) وما ذكره شارح التجريد من أنه على تقدير أن تكون صوراً لأمر واحد إما أن تكون تلك الصورة مأخوذة من أمور متعددة بحسب الخارج أو لا فهذه احتمالات أربعة.

وهو مردود بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها. وكذا حمل بعضها على بعض. فإن المتمايزين في الماهية والوجود وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن، يمتنع أن يقال: أحدهما هو الآخر، أو يقال: المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد. يشهد بذلك بديهة العقل. وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية، صح حملها على تلك الذات، وحمل بعضها على بعض أيضاً. واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية إنما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية[1] المحمولة على الموجودات الخارجية، كقولك: الإنسان أعمى. إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان. وإلا كان مفهومه موجوداً خارجياً متأصلاً، كالإنسان. وإذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل، قيل: معنى الحمل أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتاً، بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه. واعلم أيضاً أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية. أي غير محمولة عليها لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة. وذلك لأنه إذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل، فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها، ويكون القول الدال على مجموع تلك الأجزاء حداً تاماً لها. إذ لا معنى للتحديد التام إلا تصوير كنه الماهية. فلو كان لها أجزاء محمولة أيضاً. فإن لم تشتمل على تلك الأجزاء، لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة؛ لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك[2] الأجزاء. وإن اشتملت عليها فحينئذ إن لم تشتمل على أمر زائد، كانت هي تلك الأجزاء بعينها، لا أجزاء محمولة. وإن اشتملت على أمر زائد، فذلك الزائد إن دخل

---

(١) فيه تنبيه على أن الحصر في قوله: (إنما يصح في الذاتيات إضافي)، ولو قال إنما يصح في حمل الوجودات لكان أظهر، فإن قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبه القادحين في البديهيات بذات صدق عليه الشيء فليكن المراد به في التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات.

(٢) سقط من (ب) لفظ (تلك).

في الماهية، كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان. وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء. وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل، كما أنه تمام حقيقته في الخارج[١]. فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء، لكان مجموعها أيضاً تمام ماهية المركب في العقل. فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل، وأنه محال. فبطل ما قيل من أن تركب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من أجزاء محمولة. بل كل مركب خارجي إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره، كان ذلك المشتق جنساً له. وإذا اشتق من جزئه المختص به، كان فصلاً له. وكل مركب فإنه مركب من الجنس والفصل. وكيف لا يبطل، والاشتقاق[٢] يخرج الجزء عن الجزئية. إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب. فإن النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعاً. والجزء المأخوذ مع الخارج خارج. وتحقق عندك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة. وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون إلا بسيطاً في الخارج. وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعاً أربعة:

الأول: لا يكون فصل الجنس جنساً للفصل[٣] باعتبار نوعين. أي: لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما. والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع. ثم ينعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنساً لها مشتركاً بينها وبين نوع آخر، وذلك الجنس فصلاً لها يميزها عن النوع الآخر. وإلا لكان كل منهما علة للآخر، وأنه محال. وأورد عليهم الحيوان والناطق، فإنه جنس للإنسان مشترك بينه وبين الفرس مثلاً. والناطق فصل له يميزه عن الفرس، والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك،

---

(١) في (ب) كلها بدلاً من (في الخارج).

(٢) هذا إذا أريد بالاشتقاق معناه المتعارف بين أهل العربية أما لو كان بمعنى الأخذ واعتباره لا بشرط شيء فلا ورود.

(٣) أراد بالفصل الجنس، وإنما عبر بالفصل لأن المفروض أن يكون الفصل جنساً بالنسبة إليه فيكون هو حينئذ فصلاً مقسماً بالنسبة إلى هذا الجنس.

والحيوان فصل له يميزه عن الملك. فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان بالقياس إلى نوعي الملك والفرس. وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق. أي إدراك المعقولات، فإنه ليس مشتركاً بين الإنسان والملك، بل مختلفاً بالماهية فيهما، فلا يكون جنساً لهما. وإن كان المراد بهذا الناطق هو هذا العارض. أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات. لم يكن فصلاً للإنسان، بل هو أثر من آثار فصله.

الفرع الثاني: الفصل القريب لا يتعدد، فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعاً أخيراً أو لا فصلان قريبان. أي في مرتبة واحدة. وإلا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب، لأن الفصل البعيد. وكذا المطلق يجوز تعدده. ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته، كالناطق للحيوان للحيوان، والحساس للجسم النامي، والنامي للجسم مطلقاً، وقابل الأبعاد للجوهر. واعتبر وحدة المعلول بالذات، لأنه إذا تعدد ذاته، جاز توارد العلل عليه كما في أفراد نوع واحد يقع بعضها بعلة، وبعضها بعلة أخرى. وأما مع وحدة الذات، فلا مساغ لذلك، إذ يستغنى بكل عن كل، سواء كان الواحد بالذات شخصاً، وهو ظاهر أولاً كما نحن بصدده. فإن طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد أفراده ذات واحدة لا تعدد فيها. وقيد العلة بالاستقلال، لأن تعدد العلل الناقصة جائز. فإن قلت: ليس الفصل وحده علة تامة للجنس؛ لجواز أن يكون للجنس أجزاء. وأن يكون هناك شرائط معتبرة. قلت: كل واحد من الفصلين مع باقي الأمور المعتبرة علة مستقلة. فيلزم توارد العلل المستقلة، لا يقال: الحساس والمتحرك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان، لأنّا نقول: بل كل منهما أثر لفصله. فإن حقيقة الفصل[1] إذا جهلت، عبر عنها بأقرب آثارها، كالنطق لفصل الإنسان.

---

(١) للفصل عند المنطقيين معنيان:
أحدهما: ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً لازماً أو مفارقاً شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق.
وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلاً فهو=

ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الإرادية على الآخر، عبر بهما معاً عن فصل الحيوان. ويكفينا في ذلك. أي في أن الفصل القريب لا يتعدد أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز، فلا يجوز تعدده. وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلاً، بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معاً. فإذا تركبت ماهية من أمرين متساويين، لم يكن لها فصل بهذا المعنى. ولو أردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه، لم يمتنع تعدده. فإن الماهية المركبة من الأمور المتساوية، يكون كل جزء منها فصلاً قريباً لها. وبالجملة إذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز، امتنع تعدده بلا شبهة، واستعانة بالعلية. وإن جعل صفة للتميز، لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس، وامتنع فيما لها جنس تفريعاً على العلية.

الفرع الثالث: لا يقوم فصل قريب إلا نوعاً واحداً. وإلا ـ أي وإن لم يكن كذلك، بل قوم نوعين في مرتبة واحدة. فللبسيط أثران هما جنسا ذينك النوعين. وهذا إنما يتم إذا كان الفصل القريب بسيطاً[١]. فالأولى أن يقال[٢]: فيتخلف عنه معلوله؛ لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر.

الفرع الرابع: وهو فرع الفرع الثالث المتقدم أنه ـ أي الفصل القريب ـ لا يقارن في مرتبة واحدة إلا جنساً واحداً. وإلا فللبسيط أثران، إذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة. وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته

= داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في النجاة ص ١٤: أما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه.

(١) أي حقيقياً لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته.

(٢) إنما قال الأولى لأنه يمكن أن يكون مراد المصنف بالبسيط الإضافي الأمر الواحد فيكون معنى كلامه أن الأمر الواحد المؤثر لا يكون له أثران متخلفان هما جنسان وألا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وأنه محال.

المستلزمة إياه، سواء كانت علة تامة أو جزءاً أخيراً منها. وقد يفرع الثالث على الرابع، فيقال: لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف، وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة. والأظهر أنهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما. وكل ذلك .أي جميع ما ذكر من الفروع. ضعفه ظاهر لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج، ويظهر حقيقته. أي حقيقة كل ما ذكر. وضعفه مما لخصناه وأوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس، والفصل، وعلية الفصل له. فإن قلت: هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أو لا؟ قلت: أما تعاكس الحال بين الجنس والفصل، فلا مانع منه عليه، لجواز أن يكونا مفهومين في كل منهما إبهام من وجه، فيتحصل بالآخر. نعم، يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية إذ لم يجز أن يكون بين أجزائها عموم من وجه. وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز؛ لأن الواحد منهما أن تحصل به الجنس، فقد صار به نوعاً. وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل، فيكون فصلاً خارجاً، لا فصلاً مقوماً له. وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما، بل بهما معاً، كانا فصلاً واحداً، لا متعدداً. هذا إذا كان للماهية جنس. فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصيل، فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت. وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه. وقد مر بيان حاله. وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة. فإن كانت في نوعين، لزم ذلك أيضاً. أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه. وإن كانت في نوع واحد، لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة. وذلك باطل لأنه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده. وإلا لكان النوع وحده متحققاً بدون الجنس الآخر، فلا يكون جنساً له، بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر. ولما كان كل منهما مبهماً، لم يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصله في نفسه، فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر، فيلزم الدور.

المقصد الحادي عشر

الماهية كالإنسان[١] مثلاً تقبل الشركة. أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين، دون التعين المخصوص، كتعين زيد مثلاً. فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة. فهو غيرها[٢]، وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية، وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها، هل هو وجودي أي موجود في الخارج. أم لا؟ فذهب المحققون من العلماء إلى أنه وجودي، لأنه جزء المعين الموجود في الخارج. وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة. وقد قال بعضهم .يعني الكاتبي[٣]. إن أردت بالمعين معروض التعين وحده، فلا نسلم أن التعين جزؤه، بل هو عارضه. ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه. ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج، أو المجموع المركب من العارض والمعروض. فلا نسلم أنه .أي المعين بهذا المعنى. موجود. فإن من يمنع وجود التعين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان؟ بل الموجود عنده هو المعروض وحده.

والجواب أن المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد. ولا ريبة لعاقل في وجوده، وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعاً. وإلا لصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان. فإذاً هو الأنسان مع شيء آخر نسميه التعين، فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد، فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب. ثم أنه بين أن تركب الشخص المعين من الماهية والتعين إنما هو بحسب الذهن دون الخارج. فقال: واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات[٤] كنسبة الجنس إلى الفصول. فكما أن الجنس مبهم في العقل

---

(١) أشار بذلك إلى أن المراد بالماهية الماهية النوعية بقرينة ذكر التعيين معها.

(٢) هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة فهي غيره.

(٣) سبقت ترجمة له وافية في الجزء الأول.

(٤) هذا التحقيق يدل على أن التشخص محمول بالمواطأة على الماهية وقد ظهر سابقاً أن لا فساد فيه وإن توهم نظراً إلى الظاهر.

يحتمل ماهيات متعددة. ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يتمايزان إلا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة، ولا تعين لشيء منها إلا بمشخص ينضم إليها، وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً. ومتمايزان في الذهن فقط. فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً، وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها. وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد. أعني الهوية[1] الشخصية. إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص، كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل. ثم أشار إلى الفرق بقوله: بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى الحاصلة من مشخص آخر. لأن المشخصات أمور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس، بل في آلاتها. فكذا صورة الماهية المتشخصة إنما ترتسم في الآلة ولا تتناولها إلا الإشارة الحسية أو الوهمية بخلاف صور الفصول، وما يتحصل بها من الأنواع. فإنها أمور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة. وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول. والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة. والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها. أي بذواتها لا بمشخصاتها، كما يتبادر إليه الوهم، إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص. ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج

---

(١) اسم الهوية ليس عربياً في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباض، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره. (راجع ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧).
واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق. (ابن رشد م .ن/ ص ٥٦٠).
قال الفارابي: هوية الشيء وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك (التعليقات ص ٢١).

إلا للأشخاص. وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الأشخاص تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى. فمن قال بوجود الطبائع في الخارج إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة، لأن كل موجود خارجي، فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره، كان متعيناً في حد ذاته، غير قابل للاشتراك فيه بديهة. وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور هو في ذاته، اتصفت صورته العقلية بالكلية. بمعنى المطابقة لكثيرين، لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل، فهو أيضاً باطل لما مر آنفاً من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه، فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين. وإن أراد أن في الخارج موجوداً إذا تصور وجرد عن مشخصاته، حصل منه في العقل صورة كلية. فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها. فلا نزاع إلا في العبارة. وأما ما يقال من أن الطبيعة[1] الإنسانية مثلاً قابلة في نفسها للتعدد والتكثر، فتحتاج إلى من يكثرها. فإذا تكثرت بتكثير الفاعل، ووجدت تلك الكثرة في الخارج، كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة، فتكون الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج على أنها متكثرة، لا على أنها متصفة بالوحدة، حتى يلزم ذلك المحذور. فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمر زائد هو تشخصه وتعينه. فليس شيء منها عين تلك الطبيعة. كيف ولو كان كذلك، لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها، وهو باطل بديهة.

وقد احتج الإمام الرازي على كون التعين أمراً وجودياً بأنه لو كان عدمياً، لكان إما عدماً مطلقاً، وأنه ظاهر البطلان؛ لأن العدم المطلق لا تميز

---

(١) قال ابن سينا: الطبيعة مبدأ أول لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي. والطبيعة النوعية: هي مجموع الصفات التي يتميز بها النوع بخلاف الطبائع البسيطة التي تتألف منها الأجسام فهي عند (بيكون) و(ديكارت) عناصر أولية لا تتجزأ.

فيه، فكيف يميز غيره؟ وإما عدماً مضافاً. وحينئذ إما أن يكون عدماً للا تعين العدمي، فيكون هو وجودياً. وإما أن يكون عدماً لتعين آخر، فذلك التعين الآخر إن كان عدماً فهذا التعين عدم العدم، فهو وجود. والتعين الآخر مثله، فيكون هو وجوداً. وإن كان ذلك التعين الآخر وجوداً. وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو أيضاً وجود. فثبت أن كون التعين عدمياً يستلزم كونه وجودياً. هذا خلف. فيكون وجودياً.

والجواب: لا نسلم أنه لو كان التعين عدمياً، لكان عدماً. وإنما يلزم ذلك إذا كان العدمي[1] بمعنى العدم، أو مستلزماً له، وهو ممنوع؛ لأن العدمي يقابل الوجودي، كما أن العدم يقابل الوجود. فلو كان العدمي عدماً، لكان الوجودي وجوداً. وليس كذلك، بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له. أي الوجودي ما لا يستقل بنفسه، بل يقوم بغيره. ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم. فإن ثبوته له إنما هو بوجوده له، لا أن يكون ذلك ـ أي ثبوته لموصوفه. باعتبار وجودهما في العقل، واتصافه به فيه، كالجنسية القائمة بالجسم، إذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه، بل ثبوتها له، واتصافه بها إنما هو في الذهن. وهو ـ أي الوجودي بالمعنى المذكور. أعم من الموجود، لا مطلقاً، بل من وجه، لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً، كالسواد المعدوم دائماً، فإن ملخص معنى الوجودي أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود. فالسواد مثلاً وجودي، سواء وجد أو لم يوجد. وأما صدق الموجود بدون الوجودي، ففي الموجودات القائمة بذواتها. وإذا كان كذلك، لم يكن الوجودي مستلزماً

(١) العدمي: هو المنسوب إلى العدم، ويطلق على كل حد يدل على فقدان الشيء لإحدى الصفات التي تقتضيها طبيعته كالعمى للإنسان، وكل شيء مصيره إلى الزوال كالسماء المظلة، والأرض والمال والجاه والملك فهو عدمي.
والقضية العدمية: هي التي محمولها أخس المتقابلين هذا بحسب المشهور وأما في التحقيق فهي التي محمولها دال على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء أو لنوعه أو لجنسه. راجع ابن سينا النجاة ص ٢٤.

للوجود. فلا يكون العدمي مستلزماً للعدم. ويقرب[1] من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل إنه ـ أي الوجودي ـ عرض[2] من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد أو لم يوجد. وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم، لكان الوجودي هو الوجود. فلا حصر، إذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية. فلا يلزم من أن لا يكون التعين وجوداً أن يكون عدماً. أو كان الوجودي ما ليس بعدم. فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية. إذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم، ولا قائل به. فإن قلت: الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم أيضاً، وهو المناسب للمقام. وإذا لم يكن التعين موجوداً، كان معدوماً قطعاً، قلت: فحينئذ يجاب بأن التعين إذا كان معدوماً، لم يلزم أن يكون عدماً لشيء آخر. بل ربما كان شيئاً معدوماً في نفسه، وهو ظاهر. وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمر عدمي لوجهين:

الأول: لو كان التعين وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها. وتميزها موقوف على انضمامه إليها، فيدور. وأجيب عنه بأن الماهية[3] ممتازة عن غيرها بذاتها، لا بانضمام التعين إليها. وفيه ـ أي في هذا الجواب ـ نظر. إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى منها. إذ لولا امتياز إحديهما عن الأخرى، لم يكن اختصاص التعين بإحديهما، وانضمامه إليها أولى من

---

(١) لأنهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم.

(٢) بالمعنى اللغوي، وأنه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود.

(٣) الماهية: لفظ منسوب إلى «ما» والأصل المائية قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ «ما» والأظهر أنه نسبة إلى ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة (تعريفات الجرجاني).
والماهية عند أرسطو: هي مطلب ما هو كسؤالك: ما الخلاء..؟
بحسب الاسم ما المراد بالخلاء أو كسؤالك ما الانسان..؟ فمعناه بحسب الذات ما هي حقيقة الانسان، ومطلب ما هو مقابل لمطلب هل هو، الأول يراد به الماهية، والثاني: يراد به الوجود.
راجع النجاة لابن سينا ص ١٠٥

العكس. وذلك ـأي امتياز الحصة عن الحصة ـ إنما يكون بالتعين، لا بذات الماهية. بل الجواب أن يقال: الانضمام مع الامتياز زماناً، وإن كان متقدماً عليه ذاتاً. ولا استحالة في ذلك، كما في اختصاص الفصول بحصص الأجناس. وتوضيحه أن التعين أو الفصل ينضم إلى الماهية، فتتحصص الماهية حال الانضمام، لا أنه ينضم إلى حصة منها متميزة قبل الانضمام.

الوجه الثاني: لو كان التعين موجوداً خارجياً، لكان معيناً. فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعيناً في نفس. فهو ـأي كل واحد من التعين ـ مشارك للتعينات الأخر في كونها تعيناً، ويمتاز عنها بتعين آخر يخصه، فيتسلسل، إذ ننقل الكلام إلى ذلك التعين الآخر. وأجيب عنه بأن كونه تعيناً ـأي مفهوم التعين المشترك بين التعينات ـ أمر عارض للتعينات. وهي متمايزة بذواتها المخصوصة. والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض.

قال المصنف: وفيه نظر. لأن كل تعين ـأي كل فرد من أفراد التعين، فله ماهية كلية في العقل ضرورة؛ لأن كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا، بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته، لأنه لا يقبل الشركة. بخلاف ماهيته. ويتم الدليل بلزوم التسلسل. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته. ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة. كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى. بل كل فرد من أفراد التعين هو في نفسه بحيث إذا لاحظه العقل، لم يمكن له فرض اشتراكه، ولا تفصيله إلى ماهية قابلة للاشتراك. وأمر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لأفراد الإنسان. والحق أن هذين الدليلين الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدمياً مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية في الخارج، ممتازاً فيه عنها. وقد علمت أنه نفس الهوية الخارجية ذاتاً وجعلاً ووجوداً. وهذا ـأي كون التعين ممتازاً عن الماهية في الخارج، منضماً إليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه ـ هو الذي حاول المتكلمون نفيه. فإن هذا

النفي هو اللازم مما استدلوا من الوجهين. فإذاً النزاع لفظي[1]. فإن الحكماء يدعون أن التعين أمر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط. والمتكلمون يدعون أنه ليس موجوداً زائداً على الماهية في الخارج، منضماً إليها فيه. ولا منافاة بينهما كماترى.

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون إلى كون التعين وجودياً: التعين إن علل بالماهية، بأن تكون مقتضية لتعينها اقتضاءً تاماً، إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها، انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها، ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر. وإلا انفك عنها التعين الأول، فيختلف المعلول عن علته المستلزمة إياه. هذا إذا كان تعين الماهية زائداً عليها، واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء. وأما إذا كانت الماهية متعينة بذاتها، ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها، كالواجب تعالى على رأيهم، فلا يتصور هناك تعدد أصلاً. بل هذا أقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد.. وإلا ـ أي وإن لم يعلل التعين بالماهية. فلا يعلل بما يحل فيها. أي في الماهية. لأنه ـ أي حلول شيء في الماهية. فرع تعينها. لأنها ما لم تتعين في نفسها، لم يتصور حلول شيء فيها. فلا يجوز أن يعلل تعينها بما حل فيها. وإلا دار. ولا يعلل أيضاً بما ليس حالاً في الماهية، ولا محلاً لها. إذ هو مباين عنها، نسبته إلى الكل سواء. فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر، ولا لتعين ماهية دون أخرى. بل يعلل بمحلها. أي بمحل الماهية، فيجوز تعددها ـ أي تعدد أفرادها. بتعدد القوابل. أي المحال. إما

(١) هذا صلح من غير تراضي الخصمين كما نقل عن الشارح، لأن المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على أنه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قبل، والحق أن النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني إذ ليس في الخارج أمر متميز عن الماهية منضم إليها في الخارج بل في الخارج إنما هو الشخص والعقل يفصله إلى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي وإلى ما به الامتياز وهو التشخص فإن ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت، وإلا فلا.

بالذات كهيولات الأفلاك القابلة لصورها الجسمية، وكالنطف[1] القابلة للصورة الإنسانية. وإما بسبب أعراض تكتنفها، كهيولى العناصر الأربعة. فإنها واحدة مشتركة بينها. وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك، فلذلك تعدد أشخاصها. وإذا لم يتعدد القابل بالذات، ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة، انحصرت الماهية الحالة في شخص واحد أيضاً، كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية. وبنوا على هذا الذي ذكروه من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة إنما يكون بتعدد قابلها ـ أعني مادتها ـ على أحد الوجهين أن ما ليس بمادي ويسمى مجرداً ومفارقاً، فنوعه منحصر في الشخص الواحد؛ لأن علة تعينه ليست المحل، إذ لا محل لغير المادي، فهي إما الماهية نفسها، أو ما يلزمها، فيلزم الانحصار كما مر. وقد يقال: لم لا يجوز أن يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية، فيتعدد بتعدد ذلك المحل إما ذاتاً أو استعداداً. ولما كان لقائل أن يقول: النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم، أجاب بقوله: والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية. أي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف. فهي في حكم الماديات، فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها، بخلاف العقول المجردة من المادة. بحسب الذات والتعلق. فإن أنواعها منحصرة في أشخاصها.

قال بعض الفضلاء: إذا كان تعين الماهية المتعددة الأفراد معللاً بالقابل، فالقابل إن كان تشخصه بماهيته أو لوازمها، انحصر نوعه في شخصه، ولم

---

(١) النطفة: الماء الصافي قليلاً كان أو كثيراً وفي قصة غزوة هوازن أنه قال: ﷺ يوماً: هل من وضوء..؟ فجاء رجل بنطفة في إداوة فافتضَّها، فأمر بها ﷺ . فصبت في قدح فتوضأنا كلنا ونحن أربع عشرة مائة تدغفقها دغفقة. يريد الماء القليل، وقال أبو ذؤيب الهذلي يصف عسلاً.

فشرجها من نطفة رجبية.. سلاسلة من ماء لعب سُلاسِل/أي خلطها بماء سماء أصابهم في رجب قال الله تعالى:﴿**من نطفة أمشاج نبتليه**﴾ (سورة الانسان آية ٣).

ونطفان الماء ونطفه: سيلانه. وليلة نطوف: تمطر حتى الصباح ونطافة سال قال الشاعر:

ألم يأتها أن الدموع نطافة ... لعين يوافي في المنام حبيبها

يقولوا به. أي يكون تعينه معللاً بماهيته، وانحصاره في شخص واحد، بل تعينه عندهم بصورته. فإن تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها، لا بماهية الهيولى. ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها. وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه. وإن كان تشخص القابل بما حل فيه، لزم الدور الذي ادعيتموه. وإن كان تشخصه بقابل آخر، لزم التسلسل، لأننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك القابل الآخر. والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد أفراد الماهية النوعية إنما يكون لقابلها، للزم تسلسل القوابل إلى غير النهاية، وتركب الجسم الواحد منها. هذا خلف.

والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بأن تعينه .أي تعين القابل[1] معللاً. بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية، بحيث يكون كل استعداد سابق معداً للاحق. وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معاً، بل متعاقبة. ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي خبر لقوله: والجواب. وإنما قلنا: إنه لا يجدي نفعاً لأنهم لما جوزوا تعينه .أي تعين القابل. بما حل فيه، لأن مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أمور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص، ومقارنة لتشخص آخر معلل بأمور أخرى متقدمة على التشخص الآخر. وهكذا إلى ما لا نهاية له اتجه لنا أن نقول: فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك. أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى. فلا حاجة حينئذ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة. هذا، وقد يجاب عن أصل الدليل أيضاً بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصاً معيناً. وإذا تعدد الفاعل المباين، تعدد أفراد الماهية أيضاً. ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلاً على أن التعين ليس

---

(١) القابل: هو المهيىء للقبول، والقابلية حالة القابل، وهي التهيؤ لقبول التأثير من الخارج ويرادفها الانفعال، قال ابن سينا: فبين أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل لا غير، كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير.
راجع النجاة ٣٣٢.
والقابل عند الصوفية: هو الأعيان الثابتة، من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق، وتجليه الدائم الذي هو فعله.

وجودياً، فقال: لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجودياً، لكان له علة. فعلته إن كانت الماهية، انحصر نوعها في شخصها. وإن كانت القابل، فتعين القابل إن كان بماهيته، انحصر نوعه في شخص. وإن كان بقابل آخر، لزم التسلسل. وإن كان بالمقبول، لزم الدور. والكل باطل. ولا يجوز أن تكون العلة أمراً مبايناً، فلا يكون التعين أمراً وجودياً. وقد يقال في إثبات كون التعين عدمياً: التعين معناه أنه ليس غيره. وهو سلب، لا وجود له في الخارج. ومنع بأن هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين، بل هو لازم له. وليس يلزم من كون اللازم عدمياً كون الملزوم كذلك. ولما فرغ من مباحث الماهية، وما يعرض لها في نفسها ـ أعني التعين. شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود، فقال:

المرصد الثالث

في الوجوب، والإمكان، والامتناع[1]، والقدم، والحدوث. وفيه مقاصد ستة

المقصد الأول

تصوراتها، وكذا تصورات ما يشتق منها. أعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية. فإن من لا يقدر على الاكتساب أصلاً يعرف هذه المفهومات. ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن الإنسان يجب كونه حيواناً، ويمكن كونه كاتباً، ويمتنع كونه حجراً... إلى غير ذلك من موارد الاستعمال. ومن رام تعريفها، فقد عرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه، إذ لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه. فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده. وإذا قيل له: ما الممكن، قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه. فيأخذ كلاً من الثلاثة في تعريف الآخر. ألا ترى أنه عرف الواجب

---

(١) الممتنع ما ليس بواجب، ولا ممكن: فالواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده، ولا في عدمه. (ابن سينا، النجاة ٣٦٦) أما الممتنع الوجود بذاته فهو ما يقتضي لذاته عدم الوجود.
والممتنع في المنطق وعلم ما بعد الطبيعة مرادف للمتناقض، أما في العلم الطبيعي فهو المناقض لقوانين الطبيعة والامتناع: هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي (تعريفات الجرجاني) قال ابن سينا: ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره (النجاة ٣٦٧).

الوجود تارة بالممتنع المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضاً. وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب إلى العدم، وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود. وعرف الممكن أولاً بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معاً. وثانياً بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضاً. وإنه دور ظاهر. وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور. فيقال: الوجوب امتناع العدم أو لا إمكان العدم، والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود، والإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما، فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس إلى شخص واحد. وقوله: «لكن» استدراك من قوله تصوراتها ضرورية. يعني أنها متشاركة في كونها ضرورية. ومع ذلك متفاوتة، أظهرها الوجوب. إذ لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض. وعلى هذا فالتنبيه على معنى الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس. وإنما كان الوجوب أظهر لأنه أقرب إلى الوجود الذي هو أظهر المفهومات وأجلاها. وذلك لأنه يؤكد الوجود. وأما الامتناع فهو منافٍ للوجود والإمكان ما لم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود، وما هو أقرب إلى أجلى التصورات كان أظهر من غيره. واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص. وهي ثلاث:

فالأولى: استغناؤه في وجوده عن الغير. وقد عبر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره.

الثانية: كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاءً تاماً.

الثالثة: الشيء الذي[1] يمتاز به الذات عن الغير. وإطلاق الوجوب على المعنيين الأوليين ظاهر مشهور. وأما إطلاقه على الثالث فإما بتأويل الواجب،

---

(١) قيل هذا أعم من الأولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى إلا أن يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول بامتيازه بالصفة أيضاً. فكون الخاصة الثالثة عين الذات إنما يعلم بمعنى الصدق عليه. وقيل إطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات.

أو إرادة مبدأ الوجوب. وهي .أي هذه الخواص. أمور متلازمة، لكنها متغايرة في المفهوم. أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات. فإنه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه. والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود. والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية. وأما تلازمها، فلأنه متى كان ذاته كافياً في اقتضاء وجوده، لم يحتج في وجوده إلى غيره، وبالعكس. ومتى وجد أحد هذين الأمرين، وجد ما به يتميز الذات عن الغير، وبالعكس. فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب. وليكن هذا على ذكر منك. فإنه ينفعك فيما يرد عليك من أحكامه. أي أحكام الوجوب من كونه وجودياً، أو عدمياً، وكونه عين الذات أو زائداً عليها، فالمعنى الأول عدمي، والأخيران وجوديان. بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما. والثالث عين الذات بخلاف الأولين. وكذا الإمكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص. فالأولى احتياجه في وجوده إلى غيره. والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه. والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير. وهذه الثلاث أيضاً متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب.

المقصد الثاني

إن هذه أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج. أما الامتناع، فلأنه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج، فلا يتصور لصفته وجود خارجي. وأما الوجوب فلوجهين:

الأول: أنه لو وجد الوجوب في الخارج، لكان إما ممكناً أو واجباً لانحصار الموجودات الخارجية فيهما. فإن كان ممكناً، والواجب[1] إنما يجب به، إذ لولا قيام الوجوب به، لم يكن واجباً أصلاً. فبالأولى أن يكون الواجب ممكناً. هذا خلف. وإن كان الوجوب واجباً، كان له وجوب آخر

---

(١) بخلاف ما إذا كان اعتبارياً فإنه يجوز أن يكون الواجب واجباً بنفسه ويكون الوجوب أمراً انتزاعياً فلا يلزم احتياجه إلى الوجوب.

وتسلسل. وجوابه أنا نختار الشق الثاني، ونمنع لزوم التسلسل، إذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه[١]، وأيضاً جاز أن يكون وجوب الوجوب، أو ما بعده من المراتب أمراً اعتبارياً[٢]. فإن وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها. ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه. وإلا لم يصح لأن وجوب الوجوب نسبة، بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده. فلا يجوز أن يكون نفسه. وربما نختار الشق الأول. ويجاب عنه ـ أي عن الوجه الأول ـ بأنه قد يكون الوجوب ممكناً، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته، ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب. وقولك: «به» أي بالوجوب يجب الواجب. قلنا: ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجباً. فإن الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا. فليس ثمة علة هي الوجوب. ولا معلول هو الواجبية. نعم، هذا لازم للقائل بالحال؛ لأن الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب. فإنه إذا قام الوجوب بذات، أوجب لها الواجبية. فإن قلت: لنا أن نقول: إذا كان الوجوب ممكناً، جاز زواله. فإذا فرض وقوع هذا الجائز لخلا الواجب عن صفة الوجوب، فلا يكون واجباً، وهو محال. قلت: إذا كان الوجوب ممكناً، جاز زواله نظراً إلى ذاته، لكنه يمتنع نظراً إلى ذات الواجب، فيستحيل خلوه عنه، فلا محذور.

الوجه الثاني: (وهو الأقوى): أنه لو كان الوجوب موجوداً. فإما نفس الماهية. ويبطله أنه نسبة، بل كيفية[٣] عارضة لنسبة بين الماهية والوجود، فيكون متأخراً عن الماهية بمرتبة واحدة، بل مرتبتين، فكيف يكون نفسها. وإما زائداً

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

(٢) إن حمل الاعتباري على المعدوم في الخارج فإنه يكفي سند المنع لزوم التسلسل فالأمر ظاهر، وإن حمل على الممتنع لم يستقم في أفراد طبيعة نوعية إلا عند المتكلمين وقدمت الإشارة إليه في المتن في أواخر المقصد الحادي عشر من مقاصد الماهية.

(٣) نظراً إلى معناه البديهي التصور أعني ضرورة نسبة الوجود إلى الماهية.

علي الماهية، وسنبطله حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجوداً، لم يجز أن يكون زائداً على ماهية الواجب، ولم يتعرض لكونه جزءاً منها، لأنه ظاهر البطلان. وأيضاً كونه نسبة ينافيه. ومن أجاب على هذا الوجه الثاني بأن منع كونه نسبة، فقال: نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات. ولا يمكن حينئذ كونه نسبة، فلعله أراد بالوجوب المعنى الثالث. أعني ما تتميز به الذات. فإنه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه، لا بصفة تسمى الوجوب، فيكون النزاع لفظياً، لأن المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذت للوجود، والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير. وفي الملخص إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره، فلا شك أنه عدمي. وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته، فهذا أيضاً لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً. وفي شرحه أن الوجوب يطلق على معنيين:

الأول: منهما عدمي بالضرورة.

ـ **والثاني:** اختلف العلماء في كونه ثبوتياً زائداً على ماهية معروضة. وأما الإمكان فلهذا الوجه بعينه أشار به إلى الوجه الأول، فيقال: لو كان الإمكان موجوداً، لكان إما واجباً، أو ممكناً. فإن كان واجباً مع كونه صفة للممكن، كان موصوفه أولى منه بالوجوب، فكان الممكن واجباً. هذا خلف. وإن كان ممكناً، نقلنا الكلام إلى إمكانه ويتسلسل. ويجاب بأن إمكان الإمكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب، ولم يشر به إلى الوجه الثاني، كما توهمه العبارة، إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب، إذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها، كما سيأتي، وقد يتكلف إجراء الثاني في الإمكان، فيقال: لو كان موجوداً، لكان إما نفس ماهية الممكن، أو جزءها، ويبطل كلاً منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود، أو كان زائداً عليها قائماً بها، فيكون معلولاً لها، إذ يستحيل استفادتها إمكانها الذاتي من غيرها. وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها، والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب. فذلك الوجوب إما بالذات، وهو محال في الممكن، وإما بالغير. والوجوب بالغير فرع الإمكان الذاتي. فللممكن قبل إمكانه إمكان آخر. ووجه

آخر، وهو أنه .أي الإمكان. سابق على الوجود؛ لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه[١]، فيوجد من غيره. والصفة الثبوتية متأخرة عنه. أي عن الوجود. فإن قيام الصفة الموجودة بموصفها فرع لوجوده، فلا يكون الإمكان صفة موجودة. وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الإمام الرازي. فيقال: الوجوب سابق على الوجود سبقاً ذاتياً، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلاً. ولذلك صح أن يقال: اقتضى ذاته وجوده. فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقاً ذاتياً. ويكفينا في الاستدلال على كون الوجوب أو الإمكان أمراً عدمياً امتناع تأخره عن وجود الموصوف. فلا نحتاج في ذلك إلى بيان التقدم. فلا يتوجه علينا أنا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه. وحينئذ نقول: لا شبهة في أن الإمكان أو الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه. وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها، بل يجب تأخرها عنه. ويكون هذا الدليل مطرداً في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها، كالحدوث ونظائره ضابط يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات[٢] إحديهما أساس الوجه الأول الدال على كون كل واحد من الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً. والثانية أساس الوجه الآخر الذي استعمل في الوجوب أيضاً إذا اكتفى فيه بامتناع التأخر أن كل ما تكرر نوعه. أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه. فهو اعتباري. أي كل نوع كان بحيث إذا فرض أن فرداً منه، أي فرد كان موجود يجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين. مرة على أنه حقيقته. ومرة

---

(١) فالإمكان مقدم على الوجود بالذات بمراتب لتقدمه على الاحتياج المتقدم على الإيجاد المتقدم على الوجود وقد يتقدم زماناً أيضاً كما في الممكنات الحادثة ولظهور التقدم في الإمكان قال: وربما يستعمل في الوجوب.

(٢) التلويحات في المنطق والحكمة للشيخ شهاب الدين يحيى (عمر) بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ سبع وثمانين وخمسمائة وهو من الكتب المتوسطات فيه أوله: عونك يا لطيف السبحات لجلالك الخ رتب على ثلاثة علوم المنطق والطبيعي والإلهي كل منها على تلويحات وعليه شرح لعز الدين سعد بن منصور المعروف بابن كمونة الاسرائيلي.
راجع كشف الظنون ١: ٤٨٢.

على أنه صفته. فإنه يجب أن يكون اعتبارياً لا وجود له في الخارج. وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معاً نحو التقدم. فإنه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد. وإلا كان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالعدم. ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها. فإذا كانت مسبوقة بالعدم، كان الموصوف أيضاً كذلك، فيلزم حدوث القديم. والحدوث فإنه لو وجد فرد منه، لحدث، وإلا كان قديماً. فالموصوف به أولى بالقدم[1]. فيكون الحادث قديماً، والبقاء. فإنه لو وجد، لبقي. وإلا اتصف بالفناء. وإذا كان البقاء فانياً، لم يكن الباقي باقياً. والموصوفية فإنها لو وجدت، لكانت الماهية موصوفة بها. فيكون هناك موصوفية أخرى. والوحدة فإنها لو وجدت، لكانت الواحدة، وإلا كانت كثيرة، فتنقسم الوحدة. والتعين فإنه لو وجد، لكان له تعين آخر. وقس على هذا. فيلزم من كون هذه الأمور وأمثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل.

قال المصنف: والمنع ما ذكرنا من أن وجوب الوجوب نفسه. وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب فإنه لا يكون واجباً إلا بوجوب يقوم به. وأما الذي حقيقته الوجوب فإنه واجب بذاته، لا بوجوب زائد على ذاته. وكذلك القدم. فإنه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات. وكذا الحال في نظائرهما. هذه هي القاعدة الأولى. وأما الثانية فهي قوله: «وكذا» أي وكذا اعتباري أيضاً كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود، أي وجود الموصوف، كالوجود، فإنه على تقدير كونه زائداً يجب أن يكون من المعقولات الثانية. إذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية

(١) قال ابن سينا: القدم يقال على وجوه فيقال قديم بالقياس وهو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر، وأما القديم المطلق فهو أيضاً يقال على وجهين: بحسب الذات، وبحسب الزمان أما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق.
رسالة الحدود ص ١٠٢.

متأخراً عن وجودها، بل يمتنع ذلك. والحدوث، والذاتية، والعرضية، وأمثالها فإنها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج. فيجب أن تكون اعتبارية. إذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه. وأنه محال بالضرورة. فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط. وأصل كلاً شامل لموارد متعددة أعطيناكه ههنا حذفاً لمؤنة التكرار عنا. فاحتفظ به واعتن بشأنه، واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه، لينكشف عندك حال الأمور الاعتبارية. واعلم أن هذه الوجوب، والإمكان، والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب، والإمكان، والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل أو الذكر. وموادها بحسب نفس الأمر، وذلك لأن المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود، وامتناع الوجود، وإمكان الوجود والعدم، فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فتكون أخص من جهات القضايا وموادها. فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه. وقد يكون مفهوماً آخر. وحينئذ إما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة، كالسواد في قولنا: زيد أسود. وإما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج، كالعمى في قولنا: زيد أعمى. والوجوب، والإمكان، والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل[1]. فيقال: زيد يجب أن يكون أسود أو أعمى، أو يمتنع، أو يمكن، كما يقال: زيد يجب وجوده أو يمتنع، أو يمكن. وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده، إذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود، لا الواجب الحيوانية، أو السوادية، أو غيرهما. وكذا الحال في الممتنع والممكن. وإلا .أي وإن تكن هذه غير جهات القضايا وموادها، بل كانت عينها. لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها. أي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه، وليست كذلك. فإذا قلنا مثلاً: الزوجية واجبة للأربعة،

---

(١) أفاد بذلك أن تلك الوجوه ليست لإثبات وجوديتها بطريق التوزيع كما يوهمه إقامة الوجهين على وجودية الوجوب والثالث: على وجودية الإمكان.

فنعني به وجوب الحمل. أي حمل الزوجية على الأربعة، وامتناع الانفكاك، أي انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية. وهذا .أي وجوب الحمل الذي بين الأربعة والزوجية. غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده. ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية، لا واجبة الوجود، وأن الزوجية واجبة الحمل، والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها. وتحقيقه ما صورناه لك، فلا تغفل عنه. وقد زعم بعض المجادلين أنها .أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع إذ لم يدع أحد كونه وجودياً أمور وجودية لوجوه ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والإمكان.

الأول: الوجوب لو كان أمراً عدمياً لم يتحقق إلا باعتبار العقل له، إذ لا تحقق للعدميات في أنفسها. إنما تحققها باعتبار العقل لها، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً إلا إذا اعتبر العقل وجوبه. والتالي باطل. فإن الواجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره، سواء وجد فرض من عقل أم لا يوجد فرض أصلاً. بل ولو فرض عدم العقول كلها، وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض الوجوب قطعاً، لم يقدح ذلك في وجوب الواجب، ولم يخرج به الواجب عن كونه واجباً. وهكذا الحال في الإمكان، فيكون كل منهما وجودياً. والجواب النقض بالامتناع والعدم، إذ كل منهما ثابت لموصوفه، سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد. وليس شيء منهما موجوداً بالضرورة والاتفاق والحل أن يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج أو نفس الأمر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في أحدهما. ألا ترى أن زيداً أعمى في الخارج، وليس العمى موجوداً فيه. وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده. لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به. وكذا الحال في نفس الأمر. فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان مثلاً أمراً عدمياً اعتبارياً أن لا يكون شيء موصوفاً بها في نفس الأمر.

الوجه الثاني: أن نقيضه الوجوب، وهو عدمي لصدقه على

الممتنع[1]. فإن الممتنع لا واجب، فهو وجودي. وإلا لزم ارتفاع النقيضين. وكذا نقول: الإمكان نقيضه اللا إمكان. وهو عدمي لصدقه على الممتنع. فالإمكان وجودي. والجواب النقض بالامتناع، لأن نقيضه هو اللا إمتناع، عدمي لصدقه على المعدوم الممكن، فيكون الامتناع وجودياً. وتحقيقه أي تحقيق الجواب بطريق الحل أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنها محال. أي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معاً، بأن لا يصدق شيء منهما عليه. فلا يجوز أن لا يصدق على (أ) مثلاً أنه واجب، ولا أنه ليس بواجب. أو لا يصدق عليه أنه ممتنع، ولا أنه ليس بممتنع، فكل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما. فلا يجتمعان في شيء بأن يصدقا عليه معاً، ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما. وأما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه. بل يجوز أن يكون الوجوب، واللا وجوب. وكذا الامتناع، واللا امتناع معدومين معاً في الخارج. والسر في ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلاً لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له، فلا يجتمعان ولا يرتفعان. وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه، كان نقيضه رفع وجوده في نفسه، فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضاً. وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه، حتى يلزم من عدمية اللا وجوب. أعني ارتفاع وجوده في نفسه أن يكون الوجوب موجوداً في نفسه.

والوجه الثالث: (وهو لابن سينا): **أن إمكانه لا. أي إمكانه عدمي. ولا إمكان له.** أي: ليس له إمكان واحد لعدم التمايز بين العدميات. **فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي، ونفي الإمكان.** فلو كان الإمكان عدمياً، لم يكن الممكن ممكناً. وكذا نقول: لا فرق بين قولنا: «وجوبه لا»، وقولنا: «لا

(١) وصدق الصفة التي شأنها الوجود في الخارج على المعدوم محال لما سبق من أن الاتصاف بها فرع وجودها كيلا يلزم السفسطة فاندفع ما قيل إن الصدق على الممتنع لا يقتضي أن يكون اللاوجوب مطلقاً عدمياً لجواز كون بعض أفراده موجوداً وبعضه معدوماً كاللاإنسان الصادق على الفرس والعنقاء.

وجوب له». وهو ـ أي هذا الوجه ـ قريب من الوجه الأول؛ لأن محصولهما أنه لو كان الإمكان أو الوجوب أمراً عدمياً، لم يكن الممكن ممكناً، أو الواجب واجباً. إلا أن الملازمة هناك بينت بأن العدمي لا تحقق له، إلا باعتبار العقل. وههنا بأن اللا عدم لا تمايز بينها، والنقض هو النقض. فنقول: «إمتناعه لا». و«لا امتناع له» واحد، وكذا: «عدمه لا» و«لا عدم له» واحد أيضاً. فلو كان الامتناع أو العدم عدمياً، لم يكن الممتنع ممتنعاً، أو المعدوم معدوماً. والحل أن يقال: قولنا: «إمكانه لا» معناه أنه متصف بصفة عدمية، هي الإمكان. وقولنا: «لا إمكان له» معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه. وكما أن فرقاً بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية، وبين سلب اتصافه بها، كذلك أيضاً فرق بين الاتصاف بصفة عدمية، وبين سلب الاتصاف بها. وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والإمكان، بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجودياً من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الأشياء في نفس الأمر، كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها. ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والإمكان، وبعضها على عدميتها، أشار إلى قانون يتوصل به إلى نفي الأشياء التي اختلف فيها. وذكر هناك أدلة متقابلة، فقال: ولو شئت نفي شيء فقل: هو إما وجودي أو عدمي. أي: إذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلاً بالكلية[1]، فقل: لا وجوب أصلاً. إذ لو كان له وجوب، فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً. وكلاهما باطل. أما كونه وجودياً فبدليل كونه عدمياً أو لأنه لو وجد الوجوب مثلاً[2]، لكان إما زائداً على ذات الواجب، أو لا يكون زائداً على ذاته. أو لأنه لو وجد لكان وجوده إما زائداً على ماهيته، أو لا يكون زائداً عليها. ويبطل كل من الزيادة وعدمها بدليل نافيه. وأما كونه عدمياً فبدليل كونه وجودياً. وكذلك كل مشترك[3] بين قسمين أو أقسام

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بالكلية)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مثلاً).

(٣) ما مر كان بياناً لنفي الشيء بنفي كونه موجوداً أو معدوماً وهذا بيان نفي كل أمر مشترك بين القسمين أو بين المذهبين المتقابلين.

يمكنك نفيه بنفي قسميه أو أقسامه، كقولك: لو كان الوجود موجوداً، لكان إما واجباً أو ممكناً. وكلاهما باطل. وكقول الكرامية: لا يجوز زوال العالم، بل هو أبدي. لأنه إن زال، لكان زواله إما بنفسه أو بأمر عدمي، كعدم الشرط، أو وجودي موجب، كطريان الضد، أو مختار. والكل محال. أو بنفي مذهبين متقابلين فيه، كأن يقال: لو كان العالم موجوداً لكان إما قديماً أو حادثاً. ويبطل كل واحد بدليل نافيه. وكثير من شبه القوم في الأشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي. فنتركها. أي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها، لأنه .أي لأن ذلك الكثير. من الشبه، فأنثه أولاً نظراً إلى المعنى، وذكره ثانياً نظراً إلى اللفظ عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيراداً وإبطالاً على طرف التمام. يعني قد نبهناك على مأخذ إيرادها وإبطالها على وجه كلي قانوني، فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك أيرادها وإبطالها. فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها. قال الميداني[1]: قولهم: «هو على طرف الثمام» مثل يضرب في سهولة الحاجة، وقرب المراد. والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب. أي فرجها. يقال: إنه ينبت على قدر قامة المرء.

المقصد الثالث

في أبحاث الواجب لذاته، وهي أربعة:

أحدها: أنه .أي الواجب لذاته. لا يكون واجباً بالغير. وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة، فلم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته. هذا خلف. واعترض عليه بأنّا لا نسلم لزوم ارتفاعه

---

(١) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن ابراهيم الميداني النيسابوري أبو الفضل الأديب البحاث. صاحب «مجمع الأمثال» لم يؤلف مثله في موضوعه ولد الميداني ونشأ وتوفي في نيسابور عام ٥١٨ ونسبته إلى ميدان زياد محلة فيها. من كتبه نزهة الطرف في علم الصرف، والسامي في الأسامي في اللغة، والهادي للشادي، وشرح المفضليات.
راجع ابن خلكان ١: ٤٦ وانباء الرواة ١: ١٢١ واللباب ٣: ٣٠٠ وبغية الوعاة: ١٥٥.

من ارتفاع ذلك الغير، إنما يلزم ذلك إذا لم تكن ذاته مقتضية(١) لوجوده اقتضاءً تاماً. وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع. أما إذا كان له علة أخرى، فلا. وأيضاً ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالاً. والمحال جاز أن يستلزم المحال. والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاءً تاماً، لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللاً بغيره. وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد. وهو محال: فإذا فرض أنه معلل بالغير، لم يكن معللاً بذاته، بل بذلك الغير فقط. فلا يكون واجباً لذاته، بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعاً. وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره. والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه. فلا يجتمعان لتنافي لازميهما.

وثانيها: أنه لا يكون الواجب لذاته مركباً، لا من أجزاء متمايزة في الخارج، ولا من أجزاء متمايزة في الذهن. وإلا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر. وجزء الشيء غيره. والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكن. لا يقال: كون المحتاج إلى الغير مطلقاً ممكناً ممنوع. بل المحتاج إلى العلة هو الممكن وإن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن، لكن جميع أجزائه هي ذاته لا غيره، فلا يخرجه الاحتياج إليها. أي إلى الأجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته. لأنّا نقول: جميع أجزائه. وإن كان ذاته لكن كل واحد من أجزائه ليس ذاته، بل هو غيره. فإذا كان مركباً، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافياً في وجوده. بل يكون ذاته في نفسه، ووجوده محتاجاً إلى غيره. فلا يكون واجباً.

(١) وأما إذا كانت مقتضية له كان ضرورة الوجود ناشئة عن ذاته أيضاً فلا يلزم ارتفاعه.

وثالثها[١] لو كان الوجوب وجودياً -أي موجوداً في الخارج- لم يكن زائداً عن ماهيته. أي ماهية الواجب، بل كان عينها لامتناع الجزئية. وإلا -وإن لم يكن كذلك بل كان زائداً على الماهية- لكان الوجوب الموجود محتاجاً إلى الماهية. إذ لا بد أن يكون عارضاً لها قائماً بها. والعارض محتاج في وجوده إلى معروضه، فيكون ممكناً مستنداً إلى علة. ويعلل بها. أي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها. وإلا احتاج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجباً وجوباً ذاتياً. هذا خلف. وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته. وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها. وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعاً، ووجودها متأخر عن وجوبها. فإن الشيء ما لم يجب وجوده إما لذاته أو لغيره لم يوجد. فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين. فيكون وجوده متأخراً عن وجوبها بمراتب، فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب. هذا خلف. لا يقال: هذا معارض بأنه -أي الوجوب- نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعاً. فيكون الواجب متأخراً عن ماهية الواجب، فلا يكون عينها. بل زائداً عليها، لأنا نقول: إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقاً، بل على تقدير كونه موجوداً، وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور. وهو كونه موجوداً، لأن النسب عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها. فلا يكون كلامكم معارضاً بكلامنا.

ورابعها: أنه لا يكون الوجوب مشتركاً بين اثنين، لأنه نفس الماهية. فلو كان مشتركاً بينهما، لكان نفس ماهيتهما. والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين. فيلزم حينئذ تركبهما[٢] من الماهية والتعين. وإنه محال لما

---

(١) فإن قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب أيضاً لأن علة الانصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجب على ما مر في أن الوجود عين الماهية في الواجب، وقد أشار الشارح في حواشي التجريد إلى الجواب بأن الجواب على تقدير عدميته من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق علنية بالوجود والوجوب.

(٢) على تقدير جزئية التعين ووجوديته كما هو مذهب الحكيم، وأما عند المتكلمين القائلين بأنه عدمي خارج عن الماهية فلا.

مر من امتناع تركب الواجب. لا يقال: لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضاً لها. فلا يلزم تركب الواجب، لأنَّا نقول: المدعي هو أنه لا يكون الوجوب وجودياً مشتركاً. وقد بينا أنه لو كان وجودياً، لكان نفس الماهية. والأظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقاً.

المقصد الرابع

في أبحاث الممكن[١] لذاته،وهي أيضاً أربعة:

أحدها: قال الحكماء الإمكان محوج للممكن إلى السبب. أي الإمكان علة احتياج الممكن إلى المؤثر. وفي إثباته منهجان:

الأول: دعوى الضرورة. فإن الممكن ما يتساوى طرفاه. أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته. ومعنى كونه. أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجاً للممكن إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورهما. أي تصور الموضوع الذي هو معنى إمكان الممكن. وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجاً إلى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما. ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز. ألا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما، وقال قائل: ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح من خارج، لم يقبله صبي مميز. وعلم بطلانه بديهة. فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر

---

(١) الممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة ويقابله: الممتنع والضروري.
قال ابن سينا: إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال.
راجع النجاة ص ٣٦٦.

وكسب. وهذا معنى كون الإمكان محوجاً إلى السبب. بل الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المرجح مركوز في طباع البهائم أيضاً، ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب. فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحاً رجحه عليه، فنفرت وهربت منه. قلنا ذلك، أي نفورها لحدوثه، لا لإمكانه. فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه، تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث، لا أنها تخيلت تساوي طرفي الصوت. وأن لا بد هناك من مرجح. فإن قيل: لو كان الحكم بأن الإمكان محوج إلى السبب المؤثر ضرورياً أولياً كما زعمتم، لم يكن بينه وبين قولنا: «الواحد نصف الاثنين» فرق. إذ لا تفاوت بين الأوليات. ولم تختلف فيه أيضاً العقلاء؛ لأن بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ. قلنا: قد مر جوابه. وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض. بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين، أو للإلف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي أحد الضروريين دون تصور طرفي الآخر. وإنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل. كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأساً. وإن قيل: أكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن، لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة. ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار الحكم البديهي فالمسلمون، بل المليون قاطبة[1] حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي أوجده فيه بلا مرجح مخصص، مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها. والنافون للغرض عن أفعاله تعالى .يعني الأشاعرة. قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من أفعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة. مع أن تلك الأفعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الأحكام بها. والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء، مع أن نسبتها إلى الضدين .أي إلى ذلك الشيء وضده. سواء. وفي

(١) أي المتعبدون بدين سماوي كاليهود والنصارى فإن كل من له دين سماوي يقول بحدوث العالم لاعتقاده باليوم الآخر والقول بأن المراد بالمسلمين أهل السنة والمليين من عداهم بعيد لأنه خلاف الظاهر.

اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم. والحكماء خالفوه أيضاً في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة، كالغرب أو الشرق مثلاً، مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته إليها، وعلى سرعة مخصوصة إو بطء معين مع تساوي نسبة حركته إليهما، وعلى قطبين معينين، مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك. وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الأخر. وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما من الغلظ والرقة. قلنا: لم يقل أحد من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح. نعم، يلزمهم ذلك في بعض أحكامهم التي حكموا بها، ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به، بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفي الممكن بلا سبب، قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة. فمركوز في عقولهم بطلانه. وإلا لما احتالوا في دفعه بأسرهم، ولا اجترأ بعضهم على التزامه. وسنفصلها .أي تلك الأجوبة القوية والضعيفة. في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب.

المنهج الثاني: في إثباته الاستدلال عليه. وفيه طرق:

(**الأول**: الماهية) الممكنة المقتضية للتساوي[١]. أي تساوي الوجود والعدم بالقياس إليها. فلو وقع أحدهما لا لمرجح من خارج، كان ذلك الطرف الواقع راجحاً. وأولى بها من الطرف الآخر. فلا يكون مساوياً له، وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة إلى ماهية الممكن ومناقض له. قلنا: إنما يناقضه .أي المفروض الذي هو التساوي. اقتضاء الذات له. أي لذلك الطرف الواقع. لأن معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك. فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما، لا حصوله. أي لا حصول

---

(١) هذا الطريق وإن شارك المنهج الأول في الابتناء على أن الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذي ذكره فيها ليس يمنع ذلك التساوي حتى يكون قدحاً في المنهج الأول أيضاً بل ينفي التناقض هذا، فإن قلت لا نسلم اقتضاء الممكن للتساوي لجواز أولوية أحد الطرفين من غير أن يصل إلى حد الوجوب.

أحدهما، لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق. وأن أحد المساويين يقع بلا علة أصلاً.

الطريق الثاني: (واختاره الإمام الرازي في المحصل والأربعين): لا بد للممكن قبل الوجود أن يترجح طرف. أي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي، وذلك الترجح الواصل إلى حد الوجوب صفة وجودية، لأنه حصل بعد ما لم يكن. فلو جاز أن لا يكون وجودياً، لجاز أن لا تكون حركة بعد السكون. والعلم الحاصل بعد عدمه وجودي. وإذا كان الترجح أمراً وجودياً، فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته، أو بمعدوم آخر. وليس ذلك المحل هو الأثر. أي الممكن. وإلا كان الأثر موجوداً قبله. أي قبل الترجح السابق على وجوده. فيكون الممكن موجوداً قبل وجوده بمرتبتين. هذا خلف. فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجح، فهو المؤثر. قلنا: لا نسلم أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود. وما سيأتي من أنه لا بد أن يترجح وجوده إلى حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج إلى علة، وهو المتنازع فيه، بل يترجح مع الوجود. وحينئذ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجوداً فلا حاجة إلى محل آخر هو المؤثر. وأيضاً إن سلم كون الترجح سابقاً على وجود الممكن، فالترجح السابق صفة الوجود، فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها. فلا يتصور قيامه بالمؤثر. والحق أن الترجح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون موجوداً لأن العدمي قد يتجدد، بل هو أمر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصوراً فلا يستدعي محلاً آخر موجوداً في الخارج.

الطريق الثالث: أي للإمام الرازي، ذكره في الأربعين، وقد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده. أي يمتنع عدمه مقيداً بهذا القيد، وهو أن يكون قبل وجوده أو بعده، لا عدمه مطلقاً[1]، وإلا كان واجباً بذاته. وإلا ـ أي وإن لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده أو بعده ـ فبزمان.

---

(١) فيجوز عليه العدم المستمر بل هو متصف به عند التحقيق.

أي فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان، لأن المتقدم إذا لم يمكن أن يجامع المتأخر، كان التقدم زمانياً[١]. ويجتمع الوجود والعدم؛ لأن الزمان حال ما كان معدوماً كان موجوداً، فيجتمع وجوده وعدمه معاً. هذا خلف. فهو. أي الزمان. لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائماً. وأنه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية، فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصاً إذا كانت الأجزاء منقضية متعاقبة. فوجوبه بالغير. فيكون الإمكان علة الحاجة إلى الغير دون الحدوث. إذ لا حدوث ههنا. ولا يخفى أنه. أي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة، أو جزءها، أو شرطها. ولا نثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا. فإن المثال الجزئي. أعني كون إمكان الزمان محوجاً إلى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بأن الإمكان مطلقاً محوج إلى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب أمر مختص بالزمان. وقد عرفت أن الطريقين الأولين لا يتمان أيضاً. فالأمم الميتاء[٢] .أي الطريق الواضح المعبد. هو المنهج الأول. يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور. وشُبه المنكرين لكون الممكن محتاجاً إلى المؤثر عدة. أي متعددة كثيرة.

الشبهة الأولى: أن احتياجه إلى مؤثر، سواء كان ذلك الاحتياج لإمكانه أو لغيره إنما يتحقق إذا أمكن تأثير شيء في شيء، لكنه غير معقول. إذ التأثر في الوجود مثلاً إما حال الوجود. أي وجود الأثر، وهو محال، لأنه إيجاد الموجود، وتحصيل الحاصل. وإما حال العدم وهو باطل أيضاً لأنه جمع للنقيضين. وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلاً، كالانكسار مع الكسر، والوجود مع الإيجاد. ولما فرض أن التأثير في الوجود. أعني الإيجاد إنما هو حال العدم،

---

(١) إلا أنه لأجزاء الزمان لذاتها ولما سواه بواسطة مقارنته إياه.

(٢) القاموس: الأمم محركة: البين من الأمر، والميتاء الأرض السهلة، وهي على وزن حمراء ميمها أصلية، وإليه يشير كلام الشارح، ومن لم يتبع اللغة قال ما قال.
وقيل الأمم: الطريق الواسطة بين القريب والبعيد، والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفعال من الإتيان، أي الطريق المسلوك المأتي فيه، كذا صححه الكرماني.

كان وجود الأثر أيضاً في تلك الحال، فيجتمع وجود الأثر وعدمه معاً. ولأنه .أي الأثر. حال عدمه نفي محض، فلا يصلح هو في هذه الحالة أن يكون أثراً للموجد. وإذ لا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد منه حينئذ. ولأنه .أعني الأثر. حال عدمه مستمر على ما كان عليه[1] قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد، فلا يستند هو مع كونه مستمراً على حالته السابقة على الإيجاد إلى مؤثر الوجود. فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة. وإن شئت نفي التأثير في العدم، قلت: التأثير إما فيه حال كون الأثر معدوماً، وهو تحصيل الحاصل. وإما حال كونه موجوداً، وأنه جمع للنقيضين، وأيضاً هو حال الوجود، لا يصلح أثراً للمعدوم. وأيضاً هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الإعدام. فلا يستند إلى مؤثر العدم. والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل. أي قبل الإيجاد. فإنه تحصيل لما كان حاصلاً قبل هذا التحصيل. وهو محال بديهة. وإلا فالإيجاد للموجود بوجود مقارن للإيجاد، لأن حصول الأثر مع التأثير زماناً، وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل، ولا استحالة فيه. ولو صح ما ذكرتم، لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلاً، كهذه السخونة وهذا الصوت. لأن حدوثها إما حال، أو عدمها، وهو اجتماع النقيضين. أعني الوجود والعدم. وإما حال وجودها، وهو حصول الحاصل، نقول: لزم أن لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها، لأن إحداثها وإيجادها إما حال الوجود أو العدم. وكلاهما باطل. لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمر يحدثها أمر بديهي فانتقض دليلكم قطعاً. والحل[2] أن ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود أو حال العدم ضرورة بشرط المحمول. فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود، أو بشرط العدم محال. فسلب التأثير في الوجود مثلاً ضروري بشرط

---

(١) لأن المفروض أن التأثير في الوجود حال العدم السابق على الوجود، وليس المراد بالمستمر العدم الذي لا ابتداء له إذ لا يتعلق هذا الغرض بكونه أزلياً، ولا يتوقف نفي الإيجاد حال العدم عليه.

(٢) ظاهره يدل على أن ما سبق ليس حلاً مع أن قوله أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل منع تفصيلي إلا أن يقال إن في هذا تفصيلاً قوياً فلذا عنونه بالحل.

اتصاف الأثر بالوجود أو العدم. ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول. وهو ـأي هذا المذكور ـ أعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الإمكان الذاتي؛ لأن الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات. فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما. وتحريره أن يقال: قولك التأثير إما حال الوجود، أو حال العدم. وكلاهما باطل إن أردت به أن التأثير إما بشرط الوجود، أو بشرط العدم. فالحصر ممنوع. فإن التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود، ولا بشرط العدم. وإن أردت به أنه في زمان الوجود، أو زمان العدم، اخترنا أنه في زمان الوجود كما مر. ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود، وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم. بل في زمان الواسطة بينهما. ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الأثر، فقال: التأثير حال العدم في آن، وحصول الأثر في آن آخر يعقبه. وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلاً.

الشبهة الثانية: وهي أيضاً دالة على أن الممكن غير محتاج إلى مؤثر، لا لإمكانه، ولا لغيره. إذ ذلك فرع إمكان التأثير، وهو محال. إذ التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به. لأنه إذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة، كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثراً بالقياس إليها. وقد بطلت هذه الأقسام كلها فيما مر، لأن جعل الماهية تلك الماهية محال. وكذا جعل الوجود وجوداً. وأيضاً هو حال، فلا يقبل تأثيراً. والموصوفية عدمية فلا تكون أثراً. والجواب أنه ـأي التأثير ـ في الوجود الخاص. أي في الهويات[1]، كما مر من أن المجعول هو الوجود الخاص، لا ماهية الوجود. وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لا مزيد عليه. وأيضاً

---

(١) إن جعل في الشبهة مبنى عدم التأثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما سبق في بحث الماهية مجعولة أم لا؟ فلا إشكال في الجواب، وإن جعل كون الوجود حالاً فيه بحث لأن الحالية قائمة في الوجودات الخاصة إلا أن يقال الوجود الخاص عين الهوية إذ يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية.

فينفي ما ذكرتموه الحدوث. أي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها. لأن تأثيره إما في ماهيتها أو وجودها، أو موصوفيتها به. والكل باطل لما ذكرتم بعينه.

الشبهة الثالثة: الحاجة والمؤثرية. لو وجدنا في الخارج تسلسل. أي لزم التسلسل. وذلك لأن الحاجة لو وجدت لاحتاجت إلى الموصوف بها، إذ لا يتصور قيامها بذاتها. فللحاجة حاجة أخرى، فينقل الكلام إلى حاجة الحاجة. وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى. إذ يستحيل كونها واجبة بذاتها. وإذا لم تكونا موجودتين، لم يكن الممكن متصفاً بالحاجة إلى سبب، لا لإمكانه ولا لغيره. ولم يكن شيء متصفاً بالمؤثرية في الممكن أصلاً، وهو المطلوب. والجواب أنه لا يلزم من كونهما أمرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما من غيرهما، بمعنى أن لا يكون الشيء في نفس الأمر محتاجاً ومؤثراً. أي متصفاً بالحاجة والمؤثرية. فإن الأمور العارضة العدمية تتصف بها الأشياء في أنفسها كالامتناع والعدم. فإنهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج، مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعاً.

فإن قيل: لو ثبتنا ـ أي لو ثبتت ـ الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فإما وجوديتان، وإما عدميتان إذ لا مخرج عنهما. ويبطل كل. أي كل واحد من كونهما وجوديتين أو عدميتين بما عرفت. أما إبطال الوجودية، فبلزوم التسلسل، لأنهما من الأنواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم. وأما العدمية فبأن يقال: هما نقيضا اللا حاجة واللا مؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب. وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما أشرنا إليه فيما مر من أجوبة الشبهة العامة. وهو أن يقدح في دليل الوجودية، أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل والنقض بحاله. هذا متعلق بقوله: والجواب أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما. أعني قوله: فإن قيل من تتمة الأول[1]. والمراد أن هذه الشبهة كالأوليين منقوضة بحدوث الصفات

(١) أي أول الشبهة أعني قوله الحاجة والمؤثرية لو وجدتا الخ حيث ضم إليه نفي عدميتهما=

المحسوسة، فإنها تقتضي أن لا تحدث هذه الصفات، لأنا نعلم بالبديهة أنها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة إلى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها.

الشبهة الرابعة: وهي مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجاً أن يقال: لو أحوج الإمكان في الوجود إلى المؤثر لأحوج في العدم أيضاً إلى المؤثر لاستواء نسبتهما إليه. أي نسبة الوجود والعدم إلى الإمكان، لأنه رفع الضرورة الذاتية عنهما معاً. فكما أن الوجود ممكن، كذلك العدم ممكن، لكن العدم نفي محض لا يصلح أثراً لشيء، سواء كان عدماً أصلياً أو طارئاً. وفي الأصلي مانع آخر، وهو أنه مستمر. فالتأثير فيه تحصيل للحاصل. فوجب أن لا يكون الوجود أيضاً أثراً لشيء.

والجواب أن العدم إن صلح أثراً. بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم حينئذ. وإلا .وإن لم يصلح. منعنا الملازمة. أي لا نسلم أنه لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم للفرق البين، وهو أن الوجود يصلح أثراً دون العدم، فيكون الإمكان محوجاً في الجانب الذي يصلح أن يكون أثراً، ولا يلزم منه أن يكون محوجاً في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعاً. ولنا أن نقول ابتداء من غير ترديد إن سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم، فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لشيء. أي لا نسلم بطلان اللازم. فإن عدم المعلول عندنا لعدم العلة. فإنه لولا أن العلة معدومة، لم يكن المعلول معدوماً. لا يقال: لو جاز استناد العدم إليه. أي إلى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول إلى عدم العلة، لجاز أيضاً استناد الوجود إليه. أي إلى العدم. وأنه .أي جواز استناد الوجود إلى العدم ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر في العالم، فينسد باب إثبات وجود الصانع. لأنا نقول: هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة، إذ

= دون آخر الشبهة أعني قوله: وإذا لم تكونا موجودتين الخ حيث تركه، فإذا كان تتمة له لم يكن الفصل بين الحل أعني قوله: والجواب الخ وبين النقص فصلاً بالأجنبي ويكون النقض نقضاً لهما بخلاف ما لو كان متعلقاً بقوله: فقد عرفت الجواب» فإنه يوهم كون النقض مختصاً بالتتمة ومن لم يفهم وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال.

الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك. أعني استناد العدم إلى العدم، وامتناع هذا. أعني استناد الوجود إلى العدم، فلا تصح تلك الملازمة أصلاً.

الشبهة الخامسة[١]: وهي أيضاً مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجاً لو كان المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لأحوج إليه أيضاً حال البقاء لثبوته حينئذ. أي ثبوت الإمكان للممكن في حال البقاء، فإنه لازم للماهية الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي، فلا ينفك عنها أصلاً كالوجوب والامتناع الذاتيين. وإذا كان الإمكان ثابتاً حال البقاء، كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتاً أيضاً. والثاني باطل لأن الحاصل به. أي بتأثير المؤثر حال البقاء إن كان نفس الوجود، وأنه حاصل قبله .أي قبل البقاء. لزم تحصيل الحاصل. وإن كان الحاصل به أمراً متجدداً، لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجباً للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء، بل موجباً لأمر آخر، فلا يكون مؤثراً في الباقي. والمقدر خلافه. لا يقال: تأثيره في بقائه الذي هو أمر متجدد لا في ذاته بحسب أصل الوجود الذي كان حاصلاً. لأنَّا نقول: الذات ممكنة حال البقاء، ولا تأثير فيها كما اعترفتم به، فتبقى الذات بلا مؤثر فيها، فتكون مستغنية عنه مع ثبوت إمكانها المحوج إياها إليه فرضاً. هذا خلف.

والجواب أنه .أي التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلاً للحاصل ولا تحصيلاً للمتجدد، بل تأثيره فيه هو أن يكون دوامه لدوامه، كما كان وجوده أولى من وجوده. فإن سمي الدوام متجدداً، لأنه لم يكن حاصلاً في أول زمان الوجود، صار النزاع لفظياً، لأنَّا نقول: التأثير في دوام الوجود الحاصل أولاً، لا في أمر متجدد هو وجود ابتدائي. وأنتم تقولون: لا تأثير في الوجود الحاصل أولاً، بل في أمر متجدد هو دوامه. فالمعنى واحد. والاختلاف في

---

(١) هذا مبني على ما سيجيء من أن القائلين بعلية الحوادث يقولون بأن الماهية إذا حدثت، أي خرجت إلى الوجود لم يبق لها الحاجة، وأما بالنظر إلى التحقيق من أن الاتصاف بالحدوث حال البقاء أيضاً لأنه عبارة عن المسبوقية فالشبهة تنفي علية الحدوث للحاجة أيضاً كما لا يخفى.

أن المراد بلفظ المتجدد ماذا. واعلم أن الجواب الأول مذكور في نقد المحصل، وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما أورده المصنف. بل فيه أن تأثير المؤثر في أمر جديد هو البقاء. فإنه غير الأحداث. فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً. ومعناه أنه إذا أخذ الذات مع البقاء موصوفاً به، لم يتصور أن يفيده المؤثر لبقاء بهذا الاعتبار. وإلا لزم تحصيل الحاصل. وإذا أخذ وحده، كان بقاؤه مستفاداً منه. ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود. فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستنداً إلى المؤثر. وهذا بعينه ما آثره. ولا فرق في تسمية البقاء[1] . أي الدوام. متجدداً. وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام أن يقال. كما أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته، لاستواء نسبته إلى وجوده وعدمه. كذلك انضمام ذلك الوجود إليه، وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته، لأن استواء نسبته إلى طرفيه أمر لازم له في حد ذاته. فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول، استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني. وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر، كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة مستند إليه أيضاً. والأول هو اتصافه بأصل الوجود. والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء. وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود، ويديمه له. على معنى أنه يجعله متصفاً بالوجود، ويديم له ذلك الاتصاف، لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود، ويوجد دوام اتصافه به، لأن الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج. وقد نبهت على معنى التأثير والايجاب فيما سبق. ومن قال: «إن التأثير في الباقي تحصيل للحاصل»، فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثاني أصل الوجود الذي كان حاصلاً. أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه. وكلاهما باطل. ومن قال: «إن التأثير إذا كان في أمر متجدد لا يكون تأثيراً في الباقي البتة» فقد توهم أن

(١) الحصر ممنوع لتحقق الفرق باعتبار أن الناقد اعتبر التأثير في البقاء الذي هو متجدد، والمصنف اعتبر التأثير في أصل الوجود بكون دوامه لدوامه.

ذلك المتجدد وجود ابتدائي. وهو أيضاً باطل، لأن التأثير في ذلك الوجود الحاصل، لا في أصله، بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد. وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الأثر. وذلك حاصل حال البقاء، فراجع إلى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده، ودوامه لدوامه. فكن من أمرك على بصيرة، كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات.

الشبهة السادسة: لو كان الإمكان أو الحدوث محوجاً إلى المؤثر، كان للحوادث التي تشاهدها مؤثر إما لحدوثها، وإما لإمكانها. فإما أن يقال: ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها ـ أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الأوقات بالحدوث من الأوقات السابقة عليها، مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها. وإما أن يقال: ذلك المؤثر حادث، فيكون محتاجاً إلى مؤثر آخر حادث أيضاً، فيتسلسل، وهو محال[1]. قلنا: المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا. وفعله تابع لإرادته، وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع، بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الآخر، بلا سبب يدعوه إليه. فإن ذلك هو الكمال في الاختيار، والترجيح الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر، لا لداع يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور، غير الوقوع ـ أي وقوع أحد المتساويين بلا سبب مؤثر. والثاني هو المحال، لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج. وقد عرفت بطلانه بالضرورة. وأما الأول فليس بمحال لأنه ترجيح من غير مرجح. أي من غير داع يدعوه، لا من غير ذات متصف بالترجيح، ولا استحالة فيه. لأن المؤثر إذا كان مختاراً، فهو يرجح كيف يشاء. وفيه بحث. وهو أن المختار وإن رجح أحد مقدوريه بإرادته، لكن إذا كانت إرادته لأحدهما مساوية لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته، توجه أن يقال: لم اتصف

---

(١) فيه بحث لجواز أن يكون شرط تأثيره أمراً اعتبارياً متجدداً يقتضي ذاته التجدد والنقض فإنه كما في الوجود أمر غير قار الذات لا ينقبض العقل من أن يكون المعدوم كذلك أو يكون تجدده بسبب تجدد أمر آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية.

بإحدى الإرادتين دون الأخرى. فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى إرادة أخرى، نقلنا الكلام إليها، ولزم تسلسل الإرادات. وإن لم يسند إلى شيء، فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب. فإن قيل: الإرادة واحدة، لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات. قلنا: فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات.

الشبهة السابعة: جملة الحوادث التي وجدت إلى الآن من حيث هي جملة لا شك أنها حادثة وممكنة[1]. فلو كان الحدوث أو الإمكان محوجاً إلى المؤثر، لكانت تلك الجملة علة. لكن لا علة لها. وإلا فإما حادثة، فتكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث، بحيث لا يشذ عنها شيء منها. وهي - أي تلك العلة - خارجة عنها، لأن المؤثر في الجملة لا بد أن يكون خارجاً عن الأثر، فتكون داخلة وخارجة معاً. وهذا خلف. وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر، إذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها. لأن تأثيره فيها إن كان قديماً، لزم قدم الحوادث. إذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول أثر. وإن كان حادثاً، لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية، فتكون محتاجة إلى مؤثرية أخرى، فننقل الكلام إليها، فيلزم التسلسل. والجواب أنها - أي المؤثرية - صفة ذهنية، فنختار أن المؤثر في جملة الحوادث قديم، وأن له تأثيراً متجدداً، لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة إلى تأثير آخر، فلا يتسلسل. ولقائل أن يقول: الاتصاف بحادث - وإن كان عدمياً - محتاج إلى مرجح مخصص. فإن قيل: الإرادة[2] كافية في ذلك، قلنا: قد مر آنفاً وجه الإشكال فيها.

---

(١) الحوادث إما مجتمعة أو متعاقبة، وفي المتعاقبة لا يجوز أن يكون السابق معداً للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة. فالمؤثر إما حادث مجتمع أو قديم ففي الثاني الأمر ظاهر، وفي الأول ينقل الكلام إلى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة.

(٢) الإرادة في الأصل: قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل وجعل اسماً لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء، وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل فإذا استعمل في الله تعالى فإنه يراد به المنتهى دون المبدأ فإنه يتعالى عن معنى النزوع.
وقد يذكر الإرادة ويراد بها الأمر، كقولك: أريد منك كذا أي آمرك به ومنه: ﴿يُرِيدُ اللهُ=

الشبهة الثامنة: دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية الهارب من السبع. أن نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته، وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره. ونعلم بالضرورة أيضاً أن الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان متساويان، فإنه يختار أحدهما بلا مرجح، لأنه مع شدة احتياجه إلى القرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر. وكذا الحال في العطشان إذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان، فقد وجد ممكن حادث بلا سبب.

والجواب ما قد عرفت من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داعٍ، وليس بمستحيل. إنما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج. وقد عرفت أيضاً ما في هذا الجواب.

خاتمة للبحث الأول من أبحاث الممكن.

قال المتكلمون: المحوج إلى السبب هو الحدوث، لا الإمكان، لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود. أعني الحدوث. إذ ماهيته لا تفي بذلك. فإذا خرجت إلى الوجود، زالت الحاجة. ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر، كبقاء البناء بعد فناء البَنَّاء. وأيضاً إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته. وإن لم يلاحظ معه شيئاً آخر. وأيضاً لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم، فيلزم أن تكون الاعدام الأزلية معللة مع كونها مستمرة. والكل منظور فيه.

أما الأول: فلأنه ليس لماهية الممكن خروج من العدم إلى الوجود مسمى بالحدوث. وإلا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معاً، بل ليس لها إلا الاتصاف بالعدم، أو الاتصاف بالوجود، فاحتياجها إلى المؤثر في هذا

= بكمُ اليُسْرَ﴾ (سورة البقرة: آية ١٨٥). وقد يذكر ويراد به القصد نحو قوله تعالى: ﴿نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض﴾ سورة القصص: آية ٨٣.

الاتصاف، وقضية البناء كاذبة. فإن البناء ليس علة[١] موجدة للبناء حقيقة. وكلامنا في العلة الموجدة، بل هو بحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات. وتلك الحركات علة معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات. وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء، فلا يضرها عدم شيء منها.

وأما الثاني: فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلاً، فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة إمكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولاً، وبالوجود ثانياً.

وأما الثالث: فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة، وإن كانا مستمرين. وقيل: المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث. فيكون كل منهما جزءاً من العلة المحوجة. وقيل: المحوج هو الإمكان بشرط الحدوث، فيكون الإمكان علة محوجة، والحدوث شرطاً لعليتها وتأثيرها. قالوا: دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث. فيعتبر الحدوث إما شرطاً وإما شطراً. وقيل: الكل ـ أي كل واحد من الأقوال الثلاثة ـ ضعيف.

قال الإمام الرازي: لأن الحدوث صفة للوجود؛ لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم. فيكون صفة له قطعاً. فيتأخر الحدوث عن الوجود؛ لأن صفة الشيء متأخرة عنه، وهو ـ أي الوجود ـ متأخر عن تأثير العلة. أي عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة. لأن الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر، لم يتصور تأثيره فيه، كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة. فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جزءاً لها، أو شرطاً تأخره عن نفسه بمراتب أربع على التقدير الأول والثالث، وخمس على التقدير الثاني.

---

(١) حاصل الكلام أن الحادث في البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته هي العقل الفعال مع انتفاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محرك آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها.

لأن جزء العلة متقدم عليها. والأظهر في العبارة أن يقال: فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب. والمال في المعنى واحد.

قال المصنف: ولا يخفى أنه ـ أي ما ذكره هذا القائل ـ مغالطة نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية. وتنزيلها منزلتها، لأنهم لم يريدوا بقولهم: «إن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها» إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث إما وحده، أو مع الإمكان. وهذا حق لا شبهة فيه. لأن الحدوث علة في الخارج للحاجة، فيوجد الحدوث في الخارج أولاً، فتوجد الحاجة فيه ثانياً. لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان. فكيف يتصور كون أحدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب. ونحن نقول: إن قولنا: «الممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر» قضية صادقة في نفس الأمر، فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته بالحاجة إلى غيره. فكما أن اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره، كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج إليها، والفرق[1] بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضاً دون العدمية. إذ لا وجود لها. ألا ترى أنه إذا قيل: «لم اتصف زيد بالعمى؟» كان سؤالاً مقبولاً عند العقلاء بخلاف ما لو قيل: لأي شيء وجد العمى في نفسه. وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها، كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها. وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها، كذلك ههنا موصوفة به أيضاً، إذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر ماذا. فذهب القدماء إلى أن تلك

---

(١) هذا مبني على ما اختاره الشارح فيما سيجيء من أن وجود العرض في نفسه غير وجوده في الموضوع ولذا يقال وجد السواد فقام الجسم، وأما على ما هو التحقيق من أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع كما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ وإليه ذهب التفتازاني، فالفرق أن الاتصاف بالصفات الوجودية حقيقي بخلاف الصفات العدمية فإنه انتزاعي.

العلة هي اتصافه بالإمكان. وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها اتصافه بالحدوث وحده، أو مع غيره. فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها. واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الإيجاد. وهو أيضاً متأخر كذلك عن احتياجه، فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة. وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه أصلاً، إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجودات خارجية، وبعضها علل لبعض في الخارج، حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات، بل أريد أنها أمور اعتبارية لا حاجة بها إلى علة في وجودها. لكن الأشياء متصفة بها في نفس الأمر. فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر كما مر. وأما قوله: «لأنهم لم يريدوا به...» إلى آخره، فإن أراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج، كما حققناه، كان الدور لازماً قطعاً. وإن أراد به أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط، لم يكن له تعلق بهذا المقام، إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة، لا بيان علة التصديق بها، كما لا يخفى. فإن قيل: الإمكان متأخر أيضاً عن الوجود، لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، فيتأخر عنها، كالحدوث، قلنا: الإمكان متأخر عن الماهية نفسها، وعن مفهوم الوجود أيضاً. لكنه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة. ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به الماهية. وأما الحدوث فلا توصف به الماهية، ولا وجودها إلا حال كونها موجودة[1].

وثانيها: ـ أي ثاني أبحاث الممكن. الممكن لا يكون أحد طرفيه ـ أي الوجود أو العدم ـ أولى به لذاته.

فإن قلت: هذا البحث مما لا فائدة فيه. لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته، فلا يتصور حينئذ أن يكون أحدهما أولى به

(١) أراد المعية بالزمان فلا ينافي حكمه فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لأن المراد هناك التأخر الذاتي.

لذاته. وإلا لم يكن هناك تساوٍ. قلت: الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاءً تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، كالواجب. ولا يقتضي أيضاً عدمه. كذلك الممتنع. وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوماً بيناً، بل يحتاج فيه إلى بيان أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته أولوية غير واصلة إلى حد الوجوب. ومنهم من جوز ذلك. أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته. فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات السيالة. أي غير القارة، كالحركة، والزمان، والصوت، وعوارضها، إذ لولا أن العدم أولى بها، لجاز بقاؤها. ورد بأن الوجود غير البقاء، وغير مستلزم له. وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم. وقال بعضهم: العدم أولى بالممكنات كلها، إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها، ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها. فالعدم أسهل وقوعاً. وهو مردود بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها.

وقال بعضهم: إذا أوجد المؤثر وعدم الشرط، كان الوجود أولى بالممكن من العدم[1]. وإذا عدم المؤثر، ووجد الشرط، كان العدم أولى به. وقيل: إذا وجد العلة، فالوجود أولى. وإلا فالعدم. وفسادهما ظاهر، لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير، لا إلى ذات الممكن. وأنه ـ أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته باطل لأن الطرف الآخر إن امتنع بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن، كان هذا الطرف الأولى لذاته واجباً، فيصير الممكن إما واجب الوجود لذاته، أو واجب العدم لذاته. هذا خلف. وإلا ـ وإن لم يمتنع الطرف الآخر ـ فإما أن يقع الطرف الآخر بلا علة، وأنه محال بديهة؛ لأن المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة، فالمرجوح أولى بأن يمتنع وقوعه بلا علة. وإما أن يقع الطرف الآخر بعلة فهذا ـ أي ثبوت الأولوية للطرف الأول ـ يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة، إذ مع وجود تلك العلة يكون

(١) فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير إليه ههنا.

الطرف الآخر راجحاً، وأولى. وإلا لم يكن علة له. فلا تكون تلك الأولوية الثابتة للطرف الأول ثابتة له لذاته[1]. أي لذات الممكن وحده، بل تكون الأولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم إليه. والمفروض خلافه. وهو أن الأولوية ناشئة من ذات الممكن وحده. لأنه المبحث ههنا.

فإن قيل: إذا جوزتم حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه، فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود، فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن. ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح. فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضماً إلى ذات الممكن. وأنه ـ أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم ـ كافياً في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة. فينسد باب إثبات وجود الصانع.

قلنا: سبب العدم عدم؛ لأن إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها. فعدمه ـ أي عدم سبب العدم ـ وجود. لأن عدم العدم وجود قطعاً. ويحصل المطلوب، وهو استناد وجود الممكن إلى مؤثر موجود. وكون العالم دالاً على وجود الصانع.

وثالثها: ـ أي ثالث تلك الأبحاث ـ أن الممكن لاحتياجه إلى العلة المؤثرة في وجوده لما مر، وكون الأولوية الناشئة من تلك العلة إذا لم تصل إلى حد الوجوب غير كافية في وقوعه، لأنه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب، وكان ذلك كافياً في وقوعه. فلنفرض مع تلك الأولوية الوجود في وقت، والعدم في وقت آخر. فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر، لزم ترجح أحد المتساويين بلا سبب.

---

(١) فإن قلت يجوز أن يكون واحد طرفي الممكن أولى به لذاته ولا تتوقف تلك الأولوية على عدم سبب الطرف الآخر، وأن توقف وقوع الطرف الأول عليه إذ لا منافاة بينهما، وبالجملة كما أن وجوب أحد طرفي الممكن لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر إلى ذاته كذلك لا ينافي أولوية الطرف الآخر بالنظر إليها.

وإن كان لمرجح لم تكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع. والمقدر خلافه. وأيضاً الأولوية لا تنشأ إلا من العلة التامة. لأنه متى فقد جزء من أجزائها، كان العدم أولى. فإذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر، لم تكن العلة التامة علة تامة. فقد ثبت أن الأولوية وحدها غير كافية. فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها، لم يوجد، وهو وجوبه السابق على وجوده[1]، لأنه وجب أولاً وجوده من علته فوجد. ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود. وأخذه معه يمتنع عدمه. وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده. وأنه وجوبه اللاحق[2]لوجوده. فإنه وجد أولاً، فامتنع عدمه ووجب وجوده. فله .أي فللممكن الموجود. وجوبان يحيطان بوجوده. وهما بالغير، لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة، والثاني بالنظر إلى وجود الممكن، وأخذه معه. فلا ينافيان الإمكان الذاتي، لأنه بالنظر إلى ذات الممكن، مع قطع النظر عن كون علته موجودة، وكذا عن كونه موجوداً. وقس على ذلك حال الممكن المعدوم، فإنه محفوف بامتناعين:

أحدهما: من عدم علة وجوده.

والثاني: من عدمه.

ورابعها: إن الإمكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه أصلاً. وإلا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعاً وواجباً إن كان خلوها عنه بزواله عنها. أو بالعكس. إي ينقلب الممتنع أو الواجب ممكناً إن كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن. وأنه. أي جواز خلوها عنه على أحد الوجهين .ينفي الإمكان عن الضروريات، فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات لجواز انقلاب

---

(١) أي سبقاً ذاتياً، وإلا لكان حاصلاً زمان العدم الذي هو معلول عدم العلة التامة فيلزم وجود العلة التامة وعدمها معاً، ويلزم أن يكون الممكن في زمان العدم واجباً بالغير وممتنعاً بالغير.

(٢) أي لحوقاً ذاتياً لتحققه مع الوجود في زمان ثم أنه لم يظهر وجه لاعتبارهم هذا الوجوب، وأي فائدة فيه..

بعضها إلى بعض حينئذ. وذلك سفسطة ظاهرة البطلان. لأن الوجوب، والامتناع، والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يتصور انفكاكها عنها. وإلا لم تكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي. وربما يحتج عليه ـ أي على لزوم الإمكان لماهية الممكن ـ بأن الإمكان إن لم يكن لازماً لها، بل حادثاً، فنقول: إن حدوث الإمكان لها واتصافها به إما أن يكون لأمر يقتضي ذلك الاتصاف. وهو ـ أي الإمكان باعتبار وقوعه صفة لها ـ ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار، واستناده إلى الغير، فيكون للإمكان إمكان، فتتسلسل الإمكانات إلى غير النهاية. أو لا يكون حدوث الإمكان لها لأمر يقتضيه، فيلزم نفي الصانع. أي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد إلى شيء يقتضيها. أو نقول: حدوثه للماهية أن توقف على حادث آخر، تسلسل، بأن يكون كل حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى نهاية. وإلا ـ وإن لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر ـ فاختصاصه ـ أي اختصاص حدوث الإمكان بذلك الوقت الذي حدث فيه ـ يكون بلا مرجح. هذا خلف. والحق أن الدعوى ـ وهي أن الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها ـ أظهر من هذين الدليلين؛ لأنها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي. وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة. وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما. وربما يشكك عليه ـ أي على لزوم الإمكان للماهية ـ بأن حدوث العالم أي وجوده ـ غير ممكن في الأزل؛ لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه. بل نقول: وجود الحادث[1] في هذا الآن غير ممكن في الأزل لاستحالة أن يكون الحادث أزلياً. ثم يصير وجود العالم ـ بل وجود ذلك الحادث ـ ممكناً فيما لا يزال. فقد ثبت الإمكان لشيء بعد ما لم يكن له، فلا يكون لازماً. وكذا فاعلية الباري تعالى للعالم، بل للحوادث اليومية غير

---

(١) الحادث عند فلاسفة العرب: هو ما يكون مسبوقاً بالعدم ويسمى حادثاً زمانياً، وفرقوا بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي الخ.
راجع كليات أبي البقاء.

ممكنة في الأزل. ثم إنها تصير ممكنة فيما لا يزال. وأيضاً فيحدث للمكن المقدور مع بقاء الوجود امتناع المقدورية، لأن الموجود يمتنع أن يكون مقدوراً لاستحالة تحصيل الحاصل بعد إمكانه. أي بعد إمكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر. فقد زال إمكان الشيء بعد ما كان حاصلاً له. فلا يكون لازماً.

والجواب عن الأول أن أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية، وغير مستلزمة له. وذلك لأنا إذا قلنا: إمكانه أزلي .أي ثابت أزلاً. كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون الشيء ذلك متصفاً بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف. وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن. وهو ثابت للعالم، والحوادث اليومية، ولفاعلية الباري لها أيضاً. وإذا قلنا أزليته ممكنة، كان الأزل ظرفاً لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن. ومن المعلوم أن الأولى لا تستلزم الثانية[1] لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً. ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً، فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه. هذا هو المسطور في كتب القوم، ولنا فيه بحث، وهو أن إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً، لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل. فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتصافه به في كل منها، لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً. وجواز اتصافه به في كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل[2] بالنظر إلى ذاته. فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية.

---

(١) قيل هذا ميل إلى مذهب الحكيم من كون الشيء قابلاً للوجود في زمان دون زمان حيث تفاوت استعداداته وإنكار لعموم قدرة الله تعالى في جميع الأزمان كما ذهب إليه المتكلمون، والحق ما ذكره الشارح.

(٢) الأزل: هو اسم لما يضيق القلب من تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق. والأبد: اسم لما=

نعم، ربما امتنعت الأزلية بسبب الغير، وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي مثلاً الحادث يمكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو، ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيداً بحدوثه. فذات الحادث من حيث هو إمكانه أزلي، وأزليته ممكنة أيضاً. وإذا أخذ مع قيد الحدوث، لم يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلاً. لأن الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده. فالمجموع من حيث هو ممتنع، لا ممكن. فإن قلت: نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده، بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء. ونقول: إنه ممتنع في الأزل، وممكن فيما لا يزال. قلت: الإمكان الذاتي معتبر بالقياس إلى ذات الشيء من حيث هو. فإن أخذ ذات الحادث وحده، أو ذات المجموع، فقد عرفت حالهما[1]. وإن أخذ ذات الحادث وحده، أو ذات الحادث مقيداً بقيد خارجي، لم يتصور هناك إمكان ذاتي. إذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب، أو الممتنع بالغير. والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن. ولا استحالة فيه. لأن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم. ونسبته إليهما على سواء[2] بالنظر إلى ذاته. فإذا وجد علة أحد طرفيه، فوجب به وامتنع الطرف الآخر، لم يضر ذلك في استواء نسبتهما إلى ذاته. وأما الإمكان بالغير، فلا يجوز عروضه للممكن بالذات. لأن استواء طرفيه لما كان ثابتاً له بالنظر إلى ذاته، لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير. وإلا توارد علتان على شيء واحد. ولا عروضه للواجب أو الممتنع. وإلا لم يبق الوجود أو العدم واجباً، فيلزم الانقلاب، وهذا محال.

= ينفر القلب عن تقدير نهايته فالأزل بالتحريك: هو ما لا بداية له في أوله كالقدم، والأبد ما لا نهاية له في آخره كالبقاء.

والسرمد: هو من السرد وهو التوالي والتعاقب، سمي الزمان به لذلك وزادوا عليه الميم ليفيد المبالغة في ذلك المعنى.

راجع كليات أبي البقاء ١: ١١٥.

(١) من إمكان أزلية الأول وامتناع الثاني أزلاً وأبداً.

(٢) أي هما مستويان في عدم اقتضاء الذات لا أنه يقتضي استواءهما فإنه حينئذ يمتنع اتصافه بأحدهما.

والجواب عن الثاني أنه ـ أي كون المقدور مقدوراً ـ أمر اعتباري. فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله. وإن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره، فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي، بل هو امتناع ناشئ من أخذ المقدور مع الوجود. فلا ينافي الإمكان الذاتي، مع أنه قد ثبت فيما سبق أن الباقي حال بقائه مقدور، ومحتاج إلى مؤثر يفيده البقاء والدوام. فلا يكون إمكان المقدورية زائلاً مع وجود المقدور.

المقصد الخامس:

في أبحاث القديم وهي أمران: أي هي راجعة إليهما.

أحدهما: أنه ـ أي القديم ـ لا يستند إلى القادر المختار. أي لا يكون أثراً صادراً منه اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم[1]. والحكماء إنما أسندوه ـ أي القديم الذي هو العالم على رأيهم ـ إلى الفاعل الذي هو الله تعالى، لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار. ولو اعتقدوا كونه مختاراً، لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه. والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجباً بالذات، لم يمنعوا استناده ـ أي استناد القديم ـ إليه تعالى. فالحاصل جواز استناده إلى الفاعل الموجب اتفاقاً من الفريقين، بأن يدوم أثره ـ أي أثر الموجب ـ بدوام ذاته. فيكون كلاهما قديمين، مع استناد أحدهما إلى الآخر. ويمتنع استناده ـ أي وامتناع استناده ـ إلى الفاعل المختار اتفاقاً منهما أيضاً. لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد دون فعل الموجب، إذ لا قصد له. وأنه ـ أي القصد إلى الإيجاد ـ مقارن للعدم. أي لعدم ما قصد إيجاده ضرورة، لأن القصد إلى الإيجاد الموجود ممتنع بديهة. فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه

(١) قال الاستاذ المحقق في الذخيرة: الفلاسفة يجعلون القديم أثر الفاعل المختار فإن حركة كل فلك قديم عندهم مع أنهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بأن القديم ممتنع استناده إلى المختار باتفاق الفريقين فقد أخطأ انتهى كلامه.

مع كونه مستنداً إلى الله تعالى اتفاقاً ليس مبنياً على أن الحكماء جوزوا استناد القديم إلى الفاعل، فحكموا بأن العالم قديم. ومع قدمه مستند إليه تعالى. وإن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، فحكموا بأن العالم حادث مستند إليه تعالى. بل هذا النزاع بينهم عائد إلى كون الفاعل الموجد للعالم موجباً أو مختاراً، حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب، أو على أنه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الأول، وعلى حدوثه على التقدير الثاني. هكذا ذكره الإمام الرازي. ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار. وليس الأمر كذلك، بل بالعكس. فإنهم استدلوا أولاً على كون العالم حادثاً من غير تعرض لفاعله أصلاً فضلاً عن كونه مختاراً. ثم بنوا على حدوثه أن موجده . يجب أن يكون مختاراً. إذ لو كان موجباً، لكان العالم قديماً. وهو باطل. واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده، أو مع الإمكان حقه أن يقول: إن القديم لا يستند إلى علة أصلاً. إذ لا حاجة له إلى مؤثر قطعاً. فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده إلى الموجب إلا أن يتنزل من اعتبار الحدوث إلى اعتبار الإمكان وحده.

فإن قلت: مثبتو الحال من الأشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة إلى علمه مع كونهما قديمين. وأبو هاشم من المعتزلة زعموا أن الأحوال الأربعة، وهي: العالمية، والقادرية، والحيية، والموجودية معللة بحالة خامسة هي الألوهية[1]. وكلها قديمة. والأشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته، وهي قديمة، فهم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعدداً، وبين أن يجعلوا القديم مستنداً إلى الغير. والأول باطل، فتعين الثاني. فهذه الأقوال منهم منافية لما ذهبوا إليه من اعتبار الحدوث. ولا مجال لتأويل التنزل فيها.

---

(١) راجع ما كتبه الإمام الفخر الرازي في كتابه القيم: التفسير الكبير ٢: ١٩٢ عند تفسير قوله تعالى: **﴿وإلٰهكم إلٰه واحد لا إلٰه إلا هو الرحمٰن الرحيم﴾** (سورة البقرة: آية ١٦٣).

قلت: قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده. فالحال لا يوصف بالقدم، إلا أن يغير تفسيره بأنه ما لا أول لثبوته، وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها. فلا يلزمهم تعدد الواجب، ولا تعليل القديم بغيره. وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية، لا معنوية.

قال المصنف: ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين. يعني عدم جواز استناد القديم إلى المختار، وجواز استناده إلى الموجب. أما استناده إلى المختار فجوزه الآمدي[1]، وقال: سبق الإيجاد قصداً على وجود المعلول، كسبق الإيجاد إيجاباً. فكما أن ذلك ـ أي سبق الإيجاد الإيجابي ـ سبق بالذات، لا بالزمان، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زماناً، ومتقدماً عليه بالذات. ولا فرق بينهما ـ أي بين الإيجادين ـ فيما يعود إلى السبق واقتضاء العدم. وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الأزل بالواجب لذاته تعالى، مع كونه مختاراً، فيكونان معاً في الوجود. وإن تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات. وإن كانت معها في الزمان. ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أنه تعالى فاعل مختار. بمعنى إن شاء فعل، وإن شاء ترك. وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها، ولا عدم وقوعه. فمقدم شرطية الفعل واقع دائماً. ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً. ويدفعه ما قد قيل من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال. فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً.

---

(١) قال في شرح المقاصد، وما نقل في المواقف من الآمدي لا يوجد في كتاب أبكار الأفكار، «إلا ما قال على سبيل الاعتراض من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزلياً مستنداً إلى الواجب تعالى ويكونان معاً في الوجود لا تقدم إلا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختاراً لا موجباً ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند قائلاً: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد بل هما معلولان لأمر خارج.».

وقد يقال: تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات، فيجوز مقارنتهما للوجود زماناً. لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل.

وبالجملة فالقصد إذا كان كافياً في وجود المقصود، كان معه. وإذا لم يكن كافياً فيه، فقد يتقدم عليه زماناً، كقصدنا إلى أفعالنا. وأما استناده إلى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم. لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة. إنما الكلام في استناده إلى الموجب القديم. فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه[1] ـ أي تأثير الموجب في القديم ـ إما في حال بقائه ـ أي بقاء القديم ـ وفيه إيجاد الموجود، وهو محال. وإما في حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يكون حادثاً. وقد فرضناه قديماً. هذا خلف.

فإن قلت: قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة إلى الموجب في البقاء، فيكون مستمراً دائماً بدوام علته الموجبة، وذلك لأن الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره. كالمعلول الباقي، فإنه محتاج في بقائه إلى علته، كاحتياج حركة الخاتم في بقائها إلى حركة اليد. والمشروط الباقي. فإنه أيضاً محتاج في بقائه إلى الشرط، كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة، والعالمية المحتاجة في بقائها إلى العلم. وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده، وهو ـ أي بقاء الشيء على وجوده ـ نفس وجوده في الزمان الثاني. وإلا ـ أي وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني، بل كان زائداً عليه، فلا بد أن يكون موجوداً حاصلاً في ذلك الزمان. فننقل الكلام إلى بقائه، وتسلسل. وقد يراد بقاء الشيء على عدمه. وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني، إذ لو كان زائداً عليه، لكان موجوداً قائماً بالمعدوم، فظهر أن الإرادة تتعلق بالشيء حال بقائه، سواء كان موجوداً أو معدوماً، فيكون في تلك الحال

---

(١) فالقديم عنده لا يكون إلا واجباً بالذات وهو موافق لما وقع في كلام بعض العلماء من أن القديم والواجب مترادفان أي متساويان ولا يقال صفاته تعالى قديمة بل ذاته مع صفاته قديمة.

محتاجاً مستنداً إلى علة. وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء، ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال، لم يكن استناد القديم .أي الباقي دائماً. في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزماً لإيجاد الموجود، بل كان هناك استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر. ثم إنه .أي ما ذكره الإمام في إبطال استناد القديم إلى مؤثر موجب معارض بوجوه:

الأول: العدم ينافي الوجود والفاعلية، أي عدم الأثر ينافي وجوده. وهذا ظاهر. وينافي أيضاً فاعلية الفاعل لذلك الأثر. لأن تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود. ومنافي اللازم منافٍ للملزوم. وإذا كان كذلك، فلا يكون السابق منه .أي من عدم الأثر. شرطاً لهما، أي لوجود الأثر. وكون الفاعل فاعلاً له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه. وإذا لم يكن العدم السابق شرطاً لهما، جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبوق بالعدم، وهو المطلوب.

الثاني: هو .أي الأثر. حال البقاء ممكن، لأن الإمكان لازم للممكن، يستحيل انفكاكه عنه كما مر. والمحوج إلى العلة هو الإمكان. فيكون الباقي حال بقائه محتاجاً إلى المؤثر. فما لا يكون له إلا حال البقاء .أعني القديم. يجوز استناده في بقائه المستمر إلى المؤثر.

الثالث: أبطلنا كون الحدوث شرطاً للحاجة. أي أبطلنا كون الحاجة إلى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه. أعني كونه علة، أو جزءاً، أو شرطاً. فيجوز حينئذ احتياج القديم إلى المؤثر. وإلا لكان الحدوث معتبراً في الحاجة إليه[1].

الرابع: الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية في أثر من الآثار، قدم أثره المستند إلى تلك المؤثرية الأزلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة. وإلا .وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل. توقف تأثيره في أي أثر فرض على أمر حادث معتبر في مؤثريته. فننقل الكلام إلى ذلك

---

(١) فيه أنه يجوز أن يكون الحدوث لازماً للتأثير غير معتبر في الحاجة وهذا هو جواب المصنف وسيجيء تحقيقه.

الحادث، وتسلسل، لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية. والثاني باطل[١]، فتعين الأول. فقد استند القديم إلى المؤثر.

الخامس: الإمكان محوج في العدم، كما هو محوج في الوجود لما مر. وأنه ـ أي العدم كعدم الحوادث ـ لا أول له بل هو مستمر أزلاً، فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره. وهذا معنى استناد القديم إلى المؤثر.

السادس: زوجية الأربعة مثلاً معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها، بحيث يستحيل انفكاكها عنها. فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلاً، كانت زوجيتها أزلية أيضاً مع كونها مستندة إلى ذات الأربعة. فقد صح استناد ما لا أول له إلى غيره.

قلنا: جواب لقوله: فإن قلت. أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه: دليلنا الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقائه إلى المؤثر أقوى مما تمسكتم به في جوازه. وذلك لأن المؤثر في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلاً، فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً. والمقدر خلافه. وهو ـ أي تأثيره في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلاً، فلا يكون مؤثراً فيه قطعاً. والمقدور خلافه. وهو ـ أي تأثيره في الباقي ـ تحصيل الحاصل. فيكون أيضاً باطلاً بالضرورة كما مر. هكذا أجاب الإمام الرازي. وقال: وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات.

قال المصنف: وقد عرفت ما فيه ـ أي ما في هذا الدليل ـ من الخلل، وهو أن التأثير في الباقي، وإن كان قديماً، هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر، فلا يكون تحصيلاً للحاصل، ولا في أمر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث

---

(١) لأن التسلسل مطلقاً باطل عند المستدل سواء كانت الآحاد مجتمعة أو متعاقبة، وفيه يجوز أن تكون الأمور المتجددة اعتبارية وأما ما قيل إن التسلسل في الأمور المتعاقبة يستلزم قدم الأمر المشترك المستند إلى العلة وهو المطلوب، ففيه أنه إنما يتم إذا كانت الأمور المتعاقبة متفقة الماهية وهو غير لازم.

هو باقٍ. فلا يتم هذا الدليل فضلاً عن أن يكون أقوى. فلذلك أورد الأجوبة المفصلة بقوله: بل الجواب إما عن دعوى الضرورة في قوله: قد يحتاج بالضرورة في البقاء. فالمنع لازم، لأن دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة، وحكاية العلة مع المعلول المستند إليها في البقاء، وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند إليه في بقائه فرع ثبوتهما. ونحن لا نقول به. أي بثبوتهما، إذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الأشياء، بل كلها صادرة عن المختار ابتداءً بمجرد اختياره بلا لزوم. وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختاراً. لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجباً، فكأنه رجع إلى مذهبه[1]، ولم يلتفت إلى فرض الإيجاب. والعالمية عندنا نفس العلم[2]، لا معللة به مع قدمها، كما ادعيتموه. نعم يتجه هذا على القائل بالحال. وإرادتنا غير مؤثرة. أي لا مدخل لها في وجود أفعالنا. فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه. إذ لا تأثير منا هناك ابتداءً ولا دواماً. فلا محذور بخلاف ما إذا تعلق به التأثير إرادياً كان أو إيجابياً، فإنه يستلزم إيجاد الموجود. وأما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم إلى المؤثر الموجب، فعن الأولى أن الشرط في استناد الأثر إلى المؤثر كونه مسبوقاً بالعدم، وهو غير العدم السابق. وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل، بل يجامعهما. ولقائل أن يقول: كونه مسبوقاً بالعدم متوقف على العدم، فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضاً. وعن الثانية أن الكلام في الباقي الذي لا أول له، وهو القديم، وما ذكرتم فيه. أي في الباقي الذي لا أول له مصادرة، وفي غيره لا يفيد. يعني إن أردتم بقولكم: «الأثر حال البقاء ممكن» أن الأثر القديم كذلك، فهو

---

(١) من كون المؤثر منحصراً في المختار وأن التأثير مختص به يرشدك إلى الرجوع قوله: «والعالمية عندنا نفس العلم وإرادتنا مؤثرة».

(٢) أي نفس قيام العلم وليست حالاً معللة لقيام العلم كما زعمه مثبتو الأحوال فلا يرد ما توهم أن كون العالمية التي هي إضافة بين العالم والمعلوم نفس العلم باطل مصادم للضرورة.

مصادرة على المطلوب[1]. إذ لا معنى لامتناع استناد القديم إلى المؤثر إلا امتناع كون القديم ممكناً، وأثراً لشيء. وإن أردتم به الباقي الذي له أول، وهو في حال بقائه ممكن ومستند إلى المؤثر، فهو مسلم، ولا يجديكم نفعاً. فإن قلت: إذا جاز التأثير حال البقاء ههنا، جاز هناك أيضاً.

قلت: هذه الملازمة ممنوعة. فإن الباقي الذي له أول قد يتصور فيه التأثير ابتداء، فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا أول له، إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه.

وعن الثالثة: أن العقل ببديهته يحكم بأن القديم الذي هو مستمر الوجود في الأزل لا يحتاج إلى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة إيجاد الموجود. وهذا هو مطلوبنا. ولا يجب منه كون الحدوث شرطاً للحاجة ومعتبراً فيها وحده، أو مع غيره، على أنّا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير، إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث بما سبق. وههنا بحث. وهو أن القديم إذا لم يقبل التأثير أصلاً، كان قبوله موقوفاً على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات، فيكون شرطاً له بلا شبهة. وأما الجواب عن ذلك الإبطال، فقد عرفت ما فيه.

---

(١) المصادرة على المطلوب مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به انتاجه. قال ابن سينا: المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه كمن يقول: «إن كل انسان بشر، وكل بشر ضحاك فكل انسان ضحاك».
راجع النجاة ص ٨٧.
وقيل إن للمصادرة على المطلوب أربعة أوجه: الأول أن يكون المدعي عين الدليل، والثاني أن يكون المدعي جزء الدليل، والثالث أن يكون المدعي موقوفاً عليه صحة الدليل، والرابع: أن يكون موقوفاً عليه صحة جزء من الدليل: كشاف اصطلاحات الفنون.
وقد بين (ستوارت ميل) أن القياس الصوري نوع من المصادرة على المطلوب، لأن مقدمته الكبرى لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت نتيجته صادقة. فصدق المقدمة متوقف إذن على صدق النتيجة وفي هذا كما لا يخفى مصادرة على المطلوب. ومن قبيل المصادرة على المطلوب القياس الدوري وهو ما يتوقف ثبوت إحدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة إما بمرتبة أو بمراتب.

وعن الرابعة:أنّا نختار أنه ـ أي الواجب تعالى ـ مستجمع في الأزل لشرائط الفاعلية، لكنه فاعل مختار، فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء. فلا يلزم قدم أثره. إنما يلزم ذلك أن لو كان موجباً بالذات. وهو ممنوع.

وعن الخامسة: إن استناد العدم إلى العدم، وإن كان جائزاً لما مر من أن عدم المعلول لعدم العلة. لكن هذا الاستناد أمر، وهي لا حقيقة له في الخارج. فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر إلى العدم المستمر استناداً وهمياً جواز استناد للوجود المستمر إلى الوجود المستمر استناداً حقيقياً. وكلامنا في هذا الاستناد، لأن القدم من عوارض الوجود دون العدم.

وعن السادسة: مثله، وهو أن يقال الأربعة من الأعداد التي لا وجود لها. وكذا زوجيتها أيضاً من الاعتبارات العقلية، فاستنادها إلى ذات الأربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج. فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائماً جواز الاستناد الحقيقي دائماً.

وثانيهما: ـ أي ثاني الأمرين من مباحث القديم ـ أنه يوصف به ـ أي بالقدم ـ ذات الله تعالى اتفاقاً من الحكماء وأهل الملة. ويوصف به أيضاً صفاته عند الأشاعرة ومن يحذو حذوهم. فإنهم أجمعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة[1] قديمة[2] قائمة بذاته تعالى. وأما المعتزلة فأنكروه لفظاً. أي أنكروا أن يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى، سواء كان صفة له أو لم يكن، إنكاراً بحسب اللفظ، لكن قالوا به معنى. فإنهم أثبتوا له ـ أي لله تعالى ـ أحوالاً أربعة لا أول لها هي: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة. أي الموجودية، والحيية، والعالمية، والقادرية. فإنها أحوال ثابتة لله سبحانه وتعالى أزلاً. وأثبت أبو هاشم

---

(١) خلافاً للمحققين من المتكلمين والصوفية حيث قالوا: إن علمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وقدرته عن التمكن وإرادته عن تخصيص أحد المقدورين، وكذا السمع والبصر فهي أمور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها.

(٢) خلافاً للكرامية القائلين بحدوثها وتجويز كون ذاته تعالى محلاً للحوادث قائمة بذاته تعالى خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إن كلامه تعالى غير قائم به بل بما يوجد فيه وبعضهم إلى أن إرادته تعالى حادثة لا في محل.

منهم حالة خامسة، هي علة للأربعة المذكورة، ومميزة للذات. أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية، هي الإلهية. فقد أثبتوا مع الله في الأزل أموراً كثيرة، فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير الله. كذا قال الإمام الرازي. وفيه نظر، لأن القديم موجود لا أول له. وهذه الأمور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود، فلا تكون قديمة، إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له، لكن الكلام في المعنى المشهور. وأيضاً إنما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم، احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة بأن القول بقدماء معتدة كفر إجماعاً. والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات .أي أوصافاً. ثلاثة قديمة، سموها أقانيم، وهي بمعنى الأصول، واحدها أقنوم. قال الجوهري: وأحسبها رومية، هي: العلم، والوجود، والحياة. وعبروا عن الوجود بالأب، وعن الحياة بروح القدس، وعن العلم بالكلمة. وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود، وهو سهو. فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة، أو أكثر، كما إذا ضم إليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها، كالبقاء، واليد، وغيرهما.

والجواب أنهم .أي النصارى[1]. إنما كفروا لأنهم أثبتوها .أي الأقانيم المذكورة. ذوات لا صفات. وإن تحاشوها عن التسمية بالذوات، وسموها صفات. فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم، وهو الكلمة إلى المسيح. والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتاً. وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعاً دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة. وأيضاً إنما كفرهم الله

---

(١) النصارى جمع واحده نصراني وقيل: نصران باسقاط الياء وهذا قول سيبويه، والأنثى نصرانة كندمان وندمانه، وهو نكرة يعرف بالألف واللام قال الشاعر:

صدت كما صد عما لا يحل له ساقي نصارى قبيل الفصح صوام

فوصفه بالنكرة وقال الخليل: واحد النصارى نصرى، كهوى ومهارى.

وقيل: لا يستعمل نصران ونصرانة إلا بياء النسب لأنهم قالوا: رجل نصراني، وامرأة نصرانية، ونصره: جعله نصرانياً.

تعالى بقوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[١] لإثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٢].

فمن أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافراً. وسيأتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام. وأما غير ذات الله تعالى وصفاته، فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين. لأن ما سوى الله تعالى مخلوق. وكل مخلوق حادث عندهم. وجوزه الحكماء إذ قالوا: العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم. وأثبت الحرنانيون من المجوس[٣] . وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له: حرنان. قدماء خمسة. اثنان منها عالمان حيان. والأولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان. وهما الباري والنفس. أما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم. وأما النفس، والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية، فهي حية لذواتها وقديمة أيضاً. إذ لو كانت حادثة، لكانت مادية وفاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف. وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة، بل واحد منها منفعل، واثنان لا فاعلان ولا منفعلان. هي الهيولى، والفضاء، والدهر. فالهيولى قديمة. وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى، هي منفعلة بقبول الصور، فلا تكون فاعلة. وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معاً، وليست بحية. وهو ظاهر. والمراد بالفضاء هو الخلاء. ولو لم يكن قديماً، لارتفع الامتياز عن الجهات، فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار، ولا جهة الفوق عن التحت. وذلك أمر غير معقول. والدهر هو الزمان[٤]، ولا يتصور

---

(١) سورة المائدة آية ٧٣

(٢) سورة المائدة آية ٧٣.

(٣) المجوس: هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصلين: نور وظلمة قال قتادة: الأديان خمسة: أربعة للشيطان وواحدة للرحمٰن وقيل المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات والميم والنون يتعاقبان كالغيم والغين، والأيم والأين.

(٤) الدهر في الأصل: اسم لمدة العالم من مبدإ وجوده إلى انقضائه وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر﴾ (سورة الإنسان، آية ١) ثم يعبر به عن كل مدة كثيرة، وهو خلاف الزمان، فإن الزمان يقع على المدة القليلة والكثيرة، ودهر فلان مدة=

تقدم عدمه على وجوده، لأنه تقدم زماني، فيجتمع وجوده مع عدمه. وهذان أعني الخلاء والزمان. لا فاعلان ولا منفعلان.

قال الإمام الرازي: كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب، فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي، وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة. وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب. وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية.

المقصد السادس:

في أبحاث الحدوث وهي أيضاً راجعة إلى أمرين:

أحدهما: أن الحادث هو المسبوق بالعدم. أي يكون عدمه قبل وجوده. فيكون له ـ أي لوجوده ـ أول، هو ـ أي الحادث ـ معدوم قبله. أي قبل ذلك الأول. وهذا هو المسمى بالحادث الزماني. ويقابله القديم الزماني. وقيل: هو المسبوق بالغير سبقاً ذاتياً، سواء كان هناك سبق زماني أو لا. وهو المسمى بالحادث الذاتي. وبإزائه القديم الذاتي. فيكون الحادث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول: إذ المعلول القديم بحسب الزمان، إن ثبت، كان حادثاً بهذا المعنى الثاني. لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً دون المعنى الأول.

قال الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي: الممكن لذاته غير مقتض للوجود. ولغيره مقتض له. وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير. لأن ارتفاع

= حياته واستعير للعادة الباقية مدة الحياة فقيل ما دهري بكذا، ويقال دهر فلاناً نائبه دهراً أي نزلت به، حكاه الخليل، فالدهر هنا مصدر وقوله عليه السلام: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» قد قيل معناه: إن الله فاعل ما يضاف إلى الدهر من الخير والشر والمسرة والمساءة، وقيل معناه: إن الله هو الداهر أي المصرف المدبر المفيض لما يحدث، والأول أظهر وقوله تعالى: ﴿**ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾ (سورة الجاثية، آية ٢٤) قيل عنى به الزمان.
راجع مفردات غريب القرآن ص ١٧٣.

حال الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته. وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير. وأما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته، فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين. فإذاً لا وجوده ـ أي عدمه ـ مقدم على وجوده تقدماً بالذات. وهو ـ أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي. ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضاً، كالحدوث الزماني. إلا أن السبق في الذاتي بالذات، وفي الزماني بالزمان. وقد صرح بذلك بعض الفضلاء. لكنه مشكل جداً. فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود. وإلا لكان علة له، أو جزءاً لعلته. ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم، مع كونها محدثة حدوثاً ذاتياً. ويرد عليه ـ أي على الدليل الذي ذكروه ـ أن عدم اقتضاء الوجود، وإن كان أمراً ثابتاً للممكن بحسب ذاته، لكنه لا يوجب اقتضاءه ـ أي اقتضاء الممكن لذاته ـ العدم، فيكون عدمه سابقاً على وجوده سبقاً ذاتياً كما زعموه. نعم، لا اقتضاء الوجود والعدم ـ لكونه مستنداً إلى ذات الممكن ـ سابق على اقتضاء الوجود، لكونه مستنداً إلى غيره. فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثاً ذاتياً كما فعله الإمام الرازي صح أن ثبت أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير. لكنه منظور فيه؛ لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس. وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني. إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه. ولم يثبت ذلك بما ذكروه، وعلى تقدير ثبوته إنما يصح هذا إذا قلنا: الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضائها الوجود مقدم على اقتضائه. إذ لو كان الوجود عينها، لم يتصور ذلك أصلاً.

نكتة[1]. الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه. أي على الحادث، لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء، فلا يعقل إلا بأمر سابق عليه. فهو

---

(١) متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به، وليس المراد منه أن الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما وهم فإنه لم يذهب إليه أحد، ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره أولاً، لا عن المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً أو عن مسبوقية الاستحقاقية باللااستحقاقية.

.أي ذلك السابق. إما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق، أو أمر آخر يمكن اجتماعه معه. وإنما اختلف تفسيره نظراً إليه. أي إلى ذلك الأمر. فإذا اعتبر تقدم العدم، كان الحدوث زمانياً، لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر. وإذا اعتبر تقدم غير العدم .وهو العلة. كان الحدوث ذاتياً شاملاً للممكنات بأسرها اتفاقاً، لأن كل ممكن مسبوق بعلته سبقاً يجامع فيه السابق اللاحق، فيكون القدم الذاتي مختصاً بالواجب تعالى.

وثانيهما: .أي ثاني أبحاث الحدوث. أنه قال الحكماء: الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم .وهو الحدوث الزماني. يستدعي مادة. أي محلاً، إما موضوعاً إن كان الحادث عرضاً. وإما هيولى إن كان الحادث صورة. وإما جسماً يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفساً. وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها، لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها. ومدة. أي زماناً. أما المادة فلأنه .أي الحادث. قبل وجوده ممكن. وهو ظاهر. والإمكان أمر وجودي لما مر من أدلة وجوده في بابه يستدعي محلاً لامتناع قيام الإمكان بنفسه موجوداً. إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم. وليس ذلك المحل نفسه. أي نفس ذلك الحادث الممكن. إذ لا يوجد قبل وجوده. فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه. ولا أمراً منفصلاً عن الحادث بالكلية لا تعلق له به أصلاً. فإنه لا يصلح أن يكون محلاً لإمكانه قطعاً، ولا أمراً متعلقاً به إذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له في الوجود، لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه. كقدرة القادر مثلاً. أي كالفاعل القادر مثلاً. أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه[1]. فإنها .أي القدرة بل صحتها. معللة بالإمكان. إذ يقال: صح من القادر إيجاد الممكن، ولم يصح منه إيجاد الممتنع. فإن

(١) لا حاجة إلى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر أن يبقى كلام المتن على ظاهره .كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع أن كون الفاعل المختار القادر محلاً لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر أن محلها نفس الاقتدار اللهم إلا أن يقال الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل.

سئل: لماذا كان الأمر كذلك؟ وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع، كان كلاماً مقبولاً. ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور ـ وهي الإمكان ـ مغايرة للصحة العائدة إلى القادر، لكان هذا تعليلاً للشيء بنفسه، متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته. وأيضاً إمكان الشيء صفة له في نفسه، لا بالقياس إلى الفاعل، وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل، فلا يكون أحدهما عين الآخر. وإذ قد ثبت أن لا مكانه محلاً ليس نفسه، ولا أمراً منفصلاً عنه مبايناً له. فهو ـ أي ذلك المحل ـ أمر متصل به ـ أي بالحادث ـ اتصالاً تاماً حتى يصح قيام إمكانه به، وهو المادة. ولا بد أن تكون قديمة عندهم. وإلا احتاجت إلى مادة أخرى. وفي المباحث المشرقية أن ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة، كالأعراض، وتارة يوجد فيها كالصورة، وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة.

فإن قيل: الإمكان أمر اعتباري كما سبق، وأنتم معترفون به. والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلاً موجوداً. فكيف تستدلون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه.

قلنا: المراد بهذا الإمكان الذي يستدل به على وجود محله هو الإمكان الاستعدادي. وأنه غير الإمكان الذاتي: لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود، وهو لازم لماهية الممكن، قائم بها، يستحيل انفكاكه عنها كما مر، ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف، والقرب والبعد أصلاً، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنه أمر موجود من مقولة الكيف، قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان، لا به. وغيره لازم له، وقابل للتفاوت. ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالإمكان الذاتي. فأراد توضيح المرام فقال: وتحقيقه ـ أي تحقيق كلامهم في هذا المقام ـ أن **الممكن إن كفى في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه الذاتي اللازم لماهيته، دام بدوامه، لأن الواجب تام في فاعليته، لا يتصور في فيضه، ولا بخل هناك، ولا تفاوت إلا من جهة القابل. فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كافٍ في قبول الفيض، لم يتصور تخلفه عنه، فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول**

الأول. وإلا. وإن لم يكف إمكانه الذاتي في الصدور. احتاج إلى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه. فإن كان ذلك الشرط قديماً، دام الممكن أيضاً بدوام الواجب، وشرطه القديم. فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثاً. وإن كان ذلك الشرط حادثاً، كان الممكن المتوقف عليه حادثاً بالضرورة. لكن لما كان ذلك الشرط حادثاً، احتاج إلى حادث آخر[1]. إذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً، أو كان شرطه قديماً، لم يكن هو حادثاً. وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً إلى حادث ثالث قبله، وهلم جرًّا. فيتوقف كل حادث على حادث إلى ما لا نهاية له. فهي. أي تلك الحوادث المترتبة إما موجودة معاً، وهو باطل لما سيأتي من برهان التطبيق[2] الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعاً أو وضعاً، مع كونها موجودة معاً. ولأن ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثاً إلى شرط آخر حادث أيضاً لما عرفت، فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلاً في المجموع؛ لأنه من جملة الحوادث المترتبة. وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء. وخارجاً عن ذلك المجموع أيضاً، لكونه شرطاً له، سابقاً عليه، وأنه محال. وإما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض. ولا بد له. أي لذلك المجموع. من محل يختص به. أي بالحادث المفروض أولاً. وإلا. وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك، كان اختصاصه. أي[3] اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحاً بلا مرجح. فإنه إذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلاً، أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين، كانت نسبته إلى حادث معين كنسبته إلى غيره، فلم يكن حدوث

---

(١) فيه بحث، لم لا يجوز أن يكون الشرط الحادث أمراً عدمياً وإن نوقش في إطلاق الحادث العدمي. يقول: لم لا يجوز أن يكون شرط الحادث أمراً عدمياً متجدداً وقد سبق أن التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم السابق أزلي فلا يكون شرطاً للحادث، وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور.

(٢) سيأتي الحديث عن برهان التطبيق مستوفياً فيما بعد.

(٣) سقط من (ب) لفظ (أي).

أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به. فإذاً له. أي لذلك المحل. استعدادات متعاقبة، كل واحد منها مسبوق بآخر، لا إلى نهاية[١]. وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق. وإن كانا بحيث لا يجتمعان معاً في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة إلى المعلول المعين بعد بعدها عنه. ومقرب لذلك[٢] المعلول إلى الوجود، ومبعد له عن العدم. فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه، فخروج كل واحد منها إلى الوجود يقرب الفاعل القديم[٣] إلى التأثير في ذلك الحادث تقريباً متدرجاً، حتى تصل النوبة إليه. فيوجد وهو. أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالإمكان الاستعدادي لذلك الحادث. وأنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد، والقوة والضعف. فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب[٤] وأقوى من استعداد العناصر له. ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد، والقوة والضعف في العدم الصرف، والنفي المحض. فإذاً هو أمر وجودي، ومحله الموجود أيضاً هو المادة. وهذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبني على أصلهم الفاسد[٥]، وهو نفي القادر. والقول بالإيجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات. فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل، وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته. ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج، وقال: الإمكان أمر عقلي، لكنه يتعلق بشيء خارجي. فمن حيث تعلقه بالشيء

(١) في (ب) إلى غير نهاية بدلاً من (لا إلى نهاية).
(٢) سقط من (ب) لفظ (لذلك).
(٣) لا يوجد في (ب) لفظ (القديم).
(٤) لا يوجد في (ب) لفظ (أقرب).
(٥) وأيضاً لا نسلم أنه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج إلى محل موجود فيه، نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك أمر عقلي لا تحقق له في الأعيان كيف وأنها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة، ولا يتصور تحقق النسبة في الأعيان بدون تحقق المنتسبين فيها.

الخارجي ليس هو بموجود في الخارج. إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان، بل هو إمكان وجود في الخارج، ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه. وفيه بحث، لأن تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني، لا خارجي، فلا يدل على وجوده في الخارج. وأما المدة فلوجهين:

الأول: إن هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدماً لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني. فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث، وهو المطلوب. وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية، وقد عرفت بطلانها. وقد يجاب أيضاً بأن هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان. وليس للزمان زمان. وربما تقصوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات، ولغيره بواسطته. ألا ترى أنه إذا قيل: ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمرو. واتجه أن يقال: لماذا؟ فإذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان. وهذه في خلافة شخص آخر. وتلك الخلافة متقدمة على هذه، إتجه السؤال أيضاً. فإذا قيل: خلافة فلان كانت في العام الأول، وخلافة غيره في هذه السنة، لم يتجه أن يقال: لم كان العام الأول متقدماً على هذه السنة. وعلى هذا فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك. وإلا فلا بد من زمان يقارن كلاً من المتقدم والمتأخر.

الوجه الثاني: إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة، إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده. والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم. ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضاً لعدمه. ولا نفس عدمه، لأن العدم قبل. أي قبل الوجود. كالعدم بعد. أي بعد الوجود. في كونه نفس العدم. وليس قبل كبعد، لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية. ولا شك أن ما به الامتياز، أعني التقدم غير ما به الاشتراك. أعني نفس العدم. فإذًا هو. أي التقدم. أمر زائد على وجود الحادث وعدمه، وموجود في الخارج، لأنه نقيض

اللاتقدم العدمي، لصدقه على الممتنعات، وليس أمراً مستقلاً بذاته، بل لا بد له من محل موجود يقوم به، ويكون معروضاً له بالذات، وهو الزمان المقارن لعدم الحادث. وجوابه أنَّا نمنع كون التقدم أمراً وجودياً. فإنه يعرض للعدم[١] كما اعترفت به حيث قلت: عدم الحادث متقدم على وجوده. والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة. وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجوداً خارجياً، بل هو أمر اعتباري. فلا يتقضي معروضاً موجوداً في الخارج. ولما أمكن أن يقال: كون التقدم أمراً ثبوتياً مما يشهد به البداهة، أجاب بقوله: والحاكم بثبوته. أي بثبوت التقدم في نفسه. هو الوهم ببديهته دون العقل. وحكمه في المعقولات الصرفة مردوداً كما في تحيز الباري. فإن الوهم يحكم ببديهته أن كل موجود قائم بذاته، فهو متحيز ومخصوص بجهة، وكما في كون كل مرئي مقابلاً للرائي، أو في حكمه، كما في الأمور المشاهدة في المرآة. وهذان الحكمان باطلان، لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلاً، وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها[٢]. فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل. فإن قلت: هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان. لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل. فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان. قلت: هذا مسلم، لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج، بل جاز أن يكون أمراً عقلياً معروضاً في نفس الأمر لما هو اعتباري.

---

(١) قيل عروضه للعدم ليس عروضاً حقيقياً بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي أعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع.

(٢) هذا بخلاف ما تقوله المعتزلة وما تقوله الأباضية من عدم الرؤية اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾ (سورة الأنعام، آية ١٠٣) واعتمادهم على طلب موسى رؤية ربه حيث قال: ﴿**ربي أرني أنظر إليك**﴾ فكان جواب رب العزة تعالى: ﴿**لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني**﴾ (سورة الأعراف، آية ١٤٣).

المرصد الرابع

في الوحدة[1] والكثرة

فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية. وفيه مقاصد.

المقصد الأول

- الوحدة تساوق الوجود أي تساويه. فكل ما له وحدة، فهو موجود في الجملة. وكل موجود له وحدة ما، حتى الكثير الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة. إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة. فإن العشرة المخصوصة مثلاً عشرة، واحدة من العشرات. وهو. أي

---

(١) الوحدة: ضد الكثرة لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم.
وتطلق الوحدة على كل ما يطلق عليه الواحد، لأنها صفة له. تقول: وحدة الأنا، ووحدة الدين، ووحدة العواطف، ووحدة العالم. قال «لا شليه» إن قانون العلل الفاعلة هو الأساس الوحيد الذي نستطيع أن نبني عليه وحدة العالم، وهذه الوحدة هي الشرط النهائي الأعلى لإمكان الفكر.
وتطلق الوحدة على كل جزء من مجموع متجانس كما في قول (لا شليه) يحاولون إنقاذ حقيقة الامتداد برتكيبه من وحدات لا تنقسم، ويمكن قياساً على ذلك إطلاق اسم الوحدة على صنف بكامله من جهة ما هو أحد الأقسام التي يتألف منها المجموع الأكبر.
والوحدة في فسلفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها. قال: فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها، والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة والثالثة: كون الوحدة مقولة على الأعراض.
راجع النجاة ص ٢٤١.

اتصاف الكثير بالوحدة. لا يمنع تقابلهما أي تقابل الوحدة الكثرة. فإنهما لم يعرضا لشيء واحد، نعم، عرض الوحدة للكثرة، لا الكثير الذي عرض له الكثرة، ولا استحالة في عروض أحد المتقابلين للآخر. إنما المحال عروضه لمعروض الآخر. فالعشرية عارضة للجسم مثلاً. والوحدة عارضة للعشرية. فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعاً من تقابلهما. فإن قلت: فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود، فله وحدة. فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به. قلت: المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضة لذات الكثير، مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة. فإنها عارضة لتلك الذات، بلا ملاحظة كثرة. وبعبارة أخرى: ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة، ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة. ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين. ولنا أن نقول: الوحدة عارضة للكثرة بالذات، وللكثير بالعرض، ولأجل ذلك التساوي الذي بينهما ظن بعضهم أنها. أي الوحدة. نفس الوجود. فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين. ويبطله أنه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية. لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد إعداماً لذلك الجسم المشخص، وإيجاداً لجسمين آخرين. إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة، فيبطل الوجود المخصوص. وأنه. أي كون التفريق إعداماً. باطل. إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر إعداماً له، وإيجاداً لبحرين آخرين ضرورة. والمجوز لذلك بناء على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز مكابر لمتقضى عقله، لا يخاطب ولا يناظر. وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها. فإذا ورد عليها الانفصال، زالت تلك الهوية الانفصالية، ووجد هويتان أخريان اتصاليتان. والموجود في الحالتين معاً هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها، ولا انفصال. بل تجامع كل منهما، وهي هي. وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جزئ، زالت وحدته دون هويته الشخصية، وإلا كان التفريق إعداماً، ويدل عليه أيضاً أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص. وأيضاً فالوجود يجامع الكثرة، والوحدة لا تجامعها. ومعنى ذلك ما

فصله بقوله: فالكثير من حيث هو كثير. أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله. موجود ليس من هذه الحيثية بواحد، وذلك دليل التغاير، إذ لو كانا متحدين، لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة، صدق عليه الآخر من تلك الجهة. وهي. أي الوحدة. مغايرة للماهية زائدة عليها، لأنها. أي الماهية. من حيث هي تقبل الكثرة، وإذا أخذت مع الوحدة تأباها. فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود. والكثرة أيضاً غير الماهية، بل زائدة عليها لمثل ذلك. فإن الماهية كالإنسانية مثلاً من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها. والكثرة غير الوجود. وإلا يلزم كون الجمع إعداماً. فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة، وجعلت في طرف واحد، فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضاً. فيلزم إعدام تلك الأجسام وإيجاد جسم واحد. وأنه باطل. والمجوز مكابر. وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة، لأنهما بديهيّتان بمثل ما مر في الوجود. فإن تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة، وأيضاً فإن كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه. وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع إشعار ببداهتها على قياس بداهته. وقس حال الكثرة[1] على حال الوحدة. وقد يقال: الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة. والكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة. فإن النفس تدرك أولاً جزئيات ترتسم صورها في آلاتها، ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل. أي في ذات النفس. فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس. والكثرة عارضة لما هو في الآلة. والمدرك للكل هو النفس، ليس إلا. فإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها، كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها

---

(١) الكثرة: صفة الشيء المركب من وحدات مختلفة، فإذا كانت هذه الوحدات قابلة للإحصاء كانت الكثرة متناهية، وإذا كانت غير قابلة للإحصاء كانت الكثرة غير متناهية.
ومذهب الكثرة: هو القول أن موجودات العالم ليس مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض، ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية الذي يقرر أن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم ترجع إلى حقيقة واحدة، ولا يجوز التعدد.

من العارض لما ارتسم من آلاتها. وإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات، إنعكس الحال في العارضين، سواء أخذا كليين أو جزئيين. قالوا: فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها، إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة، ومنها وجودها، كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس. بل لا يبعد أن يقال: تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي.

المقصد الثاني

قد اختلف في وجودهما، فأثبته الحكماء، وأنكره المتكلمون. وقد اطلعت أنت فيما مر على المأخذ من الجانبين. فيقال من جانب المثبت: الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج. فتكون موجودة فيه. وأيضاً لو كانت عدمية، لم تتحقق إلاّ باعتبار العقل، فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وأيضاً هي نقيض اللاوحدة العدمية. وأيضاً لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له. وقد عرفت أجوبتها أيضاً. وقس حال الكثرة عليها. ويقال من جانب النافي: لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة، وامتازت عنها بخصوصية. فللوحدة وحدة أخرى. وأيضاً لو كانت موجودة، لتوقف إنضمامها إلى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة. وإذا كانت الوحدة عدمية، كانت الكثرة المركبة منها كذلك. وأيضاً يمكن إجراء الدليلين فيها. وقد تقدم جوابهما. ويخص الوحدة هنا دليل دال على كونها وجودية هو أنه لو كانت الوحدة عدماً، لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع أن تكون عدماً مطلقاً، أو عدماً لشيء آخر لا تقابله. وإذا كانت عدماً للكثرة، فالكثرة إما وجودية، والوحدة جزؤها، فتكون الوحدة أيضاً موجودة على تقدير كونها معدومة، وهذا خلف، مع أنه المطلوب. وإما عدمية، فتكون الوحدة عدماً للعدم، فتكون ثبوتية. وهذا قريب مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعين. والجواب عنه ما سبق هناك بعينه.

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعاً، إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة. لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية. أي ليس بين ذاتيهما تقابل. لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص. أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي[١]. واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقاً؛ لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة. ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي، جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة. لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لأمر من خارج. وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك، لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها. ولأن الوحدة متقدمة وجوباً على الكثرة، لأنها مبدأ لها وجزء منها، فلا تكون الوحدة متضايفة للكثرة، لأن المتضايفين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً. وأيضاً يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة، فلا تضايف بينهما، ولا ضداً لها. إذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوباً. والوحدة مقومة للكثرة. فلا تكون الوحدة عدماً لها. فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، ولا السلب والإيجاب، لأن أحدهما لا يقوم الآخر. ولا ضداً أيضاً. لأن أحد الضدين لا يقوم ضده. وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي التضايف والتضاد، لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جداً. ويقرب منها دلالته على نفي التضاد، بخلاف القسمين الباقيين. فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم[٢]. وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل

---

(١) معناه: أي ليس المراد نفي العروض بالفعل لأنه لا يلزم أن يعرض المتقابلات بالفعل لموضوع واحد بدلاً فإنه قد يلزم أحدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما.

(٢) لأن تعقل الإضافة المأخوذة في مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر، فلا يظهر دلالة التقدم على انتفائهما وإن كان تقدمهما في التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة في الخارج.

السلب. وجعل التقويم دالاً على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه. وأما دلالته على نفي التضايف فإنما تظهر إذا لوحظ استلزامه التقويم. وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل، لم يكن بينهما تقابل بالذات. بل بيهنما مقابلة بالعرض، وذلك لإضافة عرضت لهما، وهي المكيالية والمكيلية. فإن الواحد ـ أي الوحدة ـ مكيال للعدد وعادله.. بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى، فني بالكلية. والعدد مكيل بالوحدة، ومعدود بها. والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيلاً، وبالعكس، فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحداً وكثيراً معاً من جهة واحدة. وإلا كان مكيالاً من حيث أنه مكيل. وهو محال لأن المكيالية والمكيلية متضايفتان. فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض. وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات. وكذا نقول: الوحدة علة والكثرة معلولة لها. والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة.

قال المصنف: واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة، سواء لم ينقسم أصلاً، كالنقطة[١] مثلاً، أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة، كزيد المنقسم إلى أعضائه. وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة، كفردين أو أفراد من نوع واحد. ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق، كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة، وخارجة عن حد الكثرة. فالأولى أن يقال: الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة بحيث ينقسم. ولا يخفى أن تقابلهما ـ أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة

---

(١) النقطة ثلاثة أقسام: مادية ورياضية، وميتافيزيقية. أما النقطة المادية: فهي أصغر شيء مادي وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية.
أما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته إلى غيره كقولنا النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط.
(راجع ابن سينا رسالة الحدود ص ٩٢).
وأما النقطة الميتافيزيقية فهي الموناد أو الذرة.
(راجع الذرة الموناد).

والكثرة. بالسلب والإيجاب وأنه. أي تقابل السلب والإيجاب. تقابل بالذات. فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات، لا بالعرض، كما ذكروه، إلا أن تجعلا ـ أي الوحدة والكثرة. **أمرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما. إذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات. ولكن لم يثبت كونهما أمرين كذلك. ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك.** وفيه نظر، لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الانقسام وسلبه. ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام. وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام. فإن قلت: في العبارة مساهلة. والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام. قلت: هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة، لأن حقيقتها مركبة من الوحدات. فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام، كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات. وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام. وإن كان مفهوم الانقسام لازماً له. ثم قال: ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد، والكثير يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم: «لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات» أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر، لا أنه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة[1]. وقد نقل عنه أنه قال: إن اعتبر التقابل بين مفهوميهما، فهو تقابل ذاتي بالسلب والإيجاب والوحدة، كما ذكر في الكتاب. وإن اعتبر بين ما صدقتا عليه، فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها، فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور. وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة، فتبطلها وتنفيها، كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة. أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها، كماء واحد صب في أوان متعددة. فهو تقابل بالتضاد. لأن شأن الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه. وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك. لا يقال: الوحدة إذا طرأت على

---

(١) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسماً لأن الذات المبهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما صرح به الشارح في كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة.

محل، لا تفنى الكثرة بالذات، بل تبطل الوحدات المقومة لها. ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض. ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات، لا بالعرض، لأنَّا نقول: إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة، لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه[1]، بخلاف رفع الكل اللازم. فإنه مستلزم لرفع الملزوم. ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم. وإن كان المتصور محالاً، ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل. فإن التصور ههنا محال، كالمتصور. بقي ههنا بحث، وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد. فحينئذ نقول: إن كانت تلك الأشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شيء واحد، فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب. والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع. فلا اتحاد في الموضوع، ولا إبطال للكثرة. وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة، وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة، فلا اتحاد في الموضوع أيضاً، لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل، وموضوع الوحدة هو هذا الحادث. وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة، ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات. فإن حقيقة الإثنين مثلاً وحدتان. فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين. وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها. وإذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقية الوحدة، لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً. هذا هو مقصد القوم في هذا المقام، لا أن بين مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض. والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحديهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد باطل، لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع، ولأن الكلام في حقيقتيهما، لا في أفرادهما.

---

(١) هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فإنه مع أنه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من أن عدم الجزء علة لعدم الكل، ومتقدم عليه محل الإشكال في نفسه، لأن وجود الجزء الخارجي مثلاً غير وجود الكل ومتقدم عليه، وهذا ليس محل النزاع.

والوحدة المذكورة ـ أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة ـ جزء من كثرة مركبة من وحدات، كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة، ومبطلة إياها. فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة. ومن المتصلفين[١] من قال: الوحدة والكثرة ضدان. إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف، مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جداً، ولا نوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر، مع أن الوحدة مبطلة للكثرة ليست مقومة لها. ولا نشترط أيضاً[٢] في موضوع الضدين الوحدة الشخصية. ثم زعم أنَّا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزماً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية. وهو أيضاً مردود بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة، فلا يكون الموصوف بها شيئاً واحداً. وليس يلزم من ذلك تقابلهما. وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيء واحد، وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر. فتأمل. والله الموفق.

المقصد الرابع

مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية. فإنها وإن كانت متشاركة في كونها كثرة، لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية، وذلك لاختلافها باللوازم، كالصمم، والمنطقية، والتركيب، والأولية. واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. فالعشرة مثلاً تشارك ما عداها في أنها كثرة، وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة، وهي مبدأ لوازمها. وتقوم كل عدد من أنواع الأعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد. وكل واحد من

---

(١) قد عرفت أن النسبة إلى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين، ولما كان فساد هذه الدعاوى معلوماً مما تقدم ولم يبرهن عليها القائل، جعله الشارح من المتصلفين ولم يتعرض لبيان فسادها.

(٢) يقال صلفت المرأة إذا لم تحظ عند زوجها وأبغضها فهي صلفة وبابه طرِب وزعم الخليل أن الصلف مجاوزة قدر الظرف والإدعاء فوق ذلك تكبراً فهو رجل صَلِفٌ وقد تصلف.

تلك الوحدات جزء لماهيته، وليس لها جزء سوى الوحدات. فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له، فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري. بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته. وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية. وأنه لا حاجة في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها، لا الأعداد. أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد التي فيه. فالعشرة مثلاً مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة. أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة.

وقال أرسطو[١]: إنها ـ أي العشرة. ليست ثلاثة وسبعة، ولا أربعة وستة، وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركبها منها، لإمكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الأعداد. فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها، فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة[٢]، فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها، بل هي عشرة مرة واحدة. وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركبها من الثلاثة والسبعة، أو الأربعة والستة، أو الخمسة والخمسة. فإن تركبت من بعضها، لزم الترجيح بلا مرجح. وإن تركبت من الكل، لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له، لأن كل واحد منها كافٍ في تقويمها، فيستغنى به عما عداه.

فإن قلتَ: جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها. إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها.

قلت: القدر المشترك بينها الذي بقي بحقيقة العشرة هو الوحدات. فما ذكرته اعتراف بالمطلوب. نعم، ربما ينقض الدليل بأن تركبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركبها من تلك الأعداد، فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن اشتمال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً. ويجاب بأنه لما كفت

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) في (ب) بلا تردد بدلاً من (بلا شبهة).

الوحدات في تحصيل العشرة، لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها. وهذا بالحقيقة رجوع إلى الاستدلال الأول.

المقصد الخامس

في أقسام الواحدوهو .أي الواحد. إما أن لا ينقسم إلى جزئيات بأن يكون تصوره مانعاً من حمله على كثيرين، وهو الواحد بالشخص، أو ينقسم إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة. وهو غيره. أي غير الواحد بالشخص. ويسمى واحداً لا بالشخص. وأنه .أي الواحد لا بالشخص. كثير وله جهة واحدة. فهو واحد من وجه، وكثير من وجه آخر. أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلاً، فهو الواحد الحقيقي. وهو .أي الواحد الحقيقي. إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم. أي سوى مفهوم عدم الانقسام. فالوحدة الشخصية. وإن كان له مفهوم سوى ذلك، فإما ذو وضع .أي قابل للإشارة الحسية. وهو النقطة المشخصة[1] أو لا يكون ذو وضع، وهو المفارق المشخص. وإن قبل الواحد بالشخص القسمة، فإما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة، وهو الواحد بالاتصال. فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته، فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من أثبت المقادير. وإن كان قبوله لذاته، فهو الجسم البسيط، كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل، إما حقيقة على رأي نفاة الجزء. وإما حساً على رأي مثبتيه. بل نقول: هو ما يحل فيه المقدار، كالصورة الجسمية، والهيولى. أو ما يحل في المقدار، أو في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الأمور، وينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق. وهو الواحد بالاجتماع، كالشجر الواحد

---

(١) الظاهر أن المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه لكن تجويز كون بعض الأمثلة الآتية على رأي المثبت ليس يحسن حينئذ، واعلم أن المراد بالمفهوم في قوله: إن لم يكن له مفهوم وإن كان له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم وإلا ورد المنع على القول: بأن للنقطة مفهوماً وراء عدم الانقسام دون الوحدة.

المشخص فإنه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط، كالماء على القول بالجزء، فإن أجزاءه، وإن كانت موجودة بالفعل مجتمعة، لكنها متوافقة الحقيقة. والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع. فإن الماء الواحد إذا جزئ، كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية. وواحد بالموضوع، أي بالمحل عند من يقول بالمادة. فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس، إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد. وأما عند من يقول بالجزء، فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع[1] دون الموضوع. والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء. فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب، كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة، سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة. وأنه .أي الواحد بالاتصال. يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما، كالخطين المحيطين بزاوية. ويقال أيضاً لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر. وهي على أنواع. وأولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً، كالمفاصل. وهذا القسم شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية. وأما الواحد لا بالشخص فقد عرفت أنه واحد من جهة، وكثير من جهة أخرى فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة. أي غير خارجة عنها. وحينئذ فإما تمام ماهيتها، وهو الواحد بالنوع، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده. فيقال: الإنسان واحد نوعي، وأفراده واحدة بالنوع، أو جزؤها. فإن كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها، فهو الواحد بالجنس إما قريباً كالحيوان بالنسبة إلى أفراده، وإما بعيداً على اختلاف مراتبه، كالجسم النامي، والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها. وإلا .وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك. فالواحد بالفصل كالناطق مقيساً إلى أفراده. وإما عارض. أي تكون جهة الوحدة أمراً عارضاً للكثرة، أي محمولاً عليها،

---

(١) لأن أجزاءه لما كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له.

خارجاً عن ماهيتها[١]. وهو الواحد بالعرض. وذلك إما[٢] واحد بالموضوع إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة، كما يقال: الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية. فإن الإنسان عارض لهما، بمعنى أنه محمول عليهما، خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع. أو واحد بالمحمول إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة. كما يقال: القطن والثلج واحد في البياض. فإن الأبيض محمول عليهما طبعاً، وخارج عنهما أو لا. أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة، ولا أمراً عرضياً لها. وذلك بأن لا تكون محمولة عليها أصلاً. كما يقال: نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة. ومعناه أن للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان. وكذا للملك تعلق خاص بمدينته. وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن. فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منهما، بل هو عارض للنفس والملك. فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما. وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير، كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول، كاتحاد القطن والثلج في البياض. وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة، كانت جهة الوحدة حينئذ إما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها. وإن اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلاً، كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول. وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة. وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام المذكورة إنما هو بالتشكيك. وتعلم أيها. أي أيّ هذه الأقسام. أولى بمعنى الوحدة من غيره. إذ لا شك أن الواحدة بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع. وهو أولى من الواحد بالجنس الذي هو أولى من الواحد بالفصل. لأن جنس الشيء[٣] ماهية له مقولة

(١) في (ب) خارجاً عن حقيقتها.

(٢) في (ب) بزيادة (أن يكون).

(٣) فهو واحد من حيث الماهية، وإن كان الفصل أقل أفراداً كذا في حواشي شرح التجريد للشارح، وفيه إشارة إلى أن الواحد بالفصل وإن كان أولى من الواحد بالجنس من جهة قلة الأفراد لكن جهة الجنس أولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الأفراد.

عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل. والواحد بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي، وهو أولى من الواحد بالنسبة، ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً أصلاً، لا بحسب الأجزاء المقدارية، ولا بحسب غيرها، محمولة كانت أو غير محمولة، وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما، والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها، والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع، وإذا كانت مقولية الوحدة على واحدت تلك الأقسام بالتشكيك (فتكون) تلك الواحدت (مختلفة بالحقيقة) متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقاً على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها) أي اشتراك الواحدت (في الحكم) فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال (فمنها ما هو وجودي، كالوحدة الاتصالية والاجتماعية[1] على ما سيأتي (ومنها ما هو اعتباري) محض، فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية، ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق. (ومنها ما هو زائد) على ماهية الواحد كوحدة الإنسان مثلاً[2]. (ومنها ما هو نفس الماهية) كوحدة الوحدة، فإنها واحدة بذاتها، لا بوحدة زائدة عليها. (ومنها ما هو جزؤها) أي يجوز كونها جزءاً منها. (وكذلك سائر الأحكام)، فيقال مثلاً: جاز كونها جوهراً في بعض وعرضاً في بعض آخر (فتنبه له) أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الواحدت في الأحكام فإنه ينفعك في مواضع متعددة.

المقصد السادس

(الوحدة تتنوع) أنواعاً (بحسب ما فيه. ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلاً للتعبير عنها. (ففي النوع مماثلة). فإذا قيل: هما

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الاجتماعية).
(٢) ليس في (أ) لفظ (مثلاً).

متماثلان، كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية. (وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة. وفي الكم) عدداً كان أو مقداراً (مساواة. وفي الشكل مشاكلة. وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث. (وفي الأطراف مطابقة) كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر. (وفي النسبة مناسبة) كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر.

المقصد السابع

(الاثنان هما الغيران). أي الإثنينية تستلزم التغاير[١]. هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور. فكل اثنين عندهم غيران، كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً.

(وقال مشايخنا): ليس كل اثنين بغيرين (بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم فخرج) بقيد الوجود (الإعدام) فإنها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية، فلا يتصف به عدمان، ولا عدم ووجود. وهذا أعم من قوله: (إذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين.

فإن قلت: أليس قد مر أن الأعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني؟

قلت: أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت عليه، ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر. (و) خرج به (الأحوال) أيضاً (إذ لا نثبتها). فلا يتصور اتصافها بالغيرية. وكذا يلزم أن يخرج به اثنان أحدهما موجود، والآخر معدوم. (و) خرج بقيد جواز

(١) قوله أي الإثنينية تستلزم التغاير، أي في الوجود سواء كانتا متغايرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافي ما تقدم في مباحث الوجود من أن التغاير نفس الاثنينية أو مستلزم لها ففيه إشارة إلى أن قوله: الإثنان هما الغيران وإن أفاد حصر المسند إليه في المسند أو العكس إلا أن المقصود هو الأول لأن الثاني لا نزاع فيه.

الانفكاك (ما لا ينفك)، أي ما لا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل فإنه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره). أي ليس الصفة عين الموصوف، ولا الجزء عين الكل. وهو ظاهر) وليسا أيضاً غير الموصوف وغير الكل، إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين، وهو معتبر عندهم في الغيرين. (و) قولهم: (في حيز أو عدم ليشمل المتحيز وغيره). وكان الشيخ الأشعري قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، فاعترض عليه بأنَّا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر، فإن العدم ينافي القدم[1]. فغير التعريف إلى ما في الكتاب، وهو المختار عند الأشاعرة.

قالوا: دلَّ الشرع[2] واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فإنك إذا قلت: ليس له عليَّ غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة. فلو كان الجزء غير الكل، لما كان كذلك.

وردّ عليه بأن المراد إما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها، وأما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها، وبأن الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة.

قالوا: وكذا الحال في الصفة والموصوف. فإنك إذا قلت: ليس في الدار غير زيد، وكان زيد العالم فيها، فقد صدقت. ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذباً.

وردّ بأن المراد غيره من أفراد الإنسان، وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره. وهو باطل قطعاً. ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على

---

(١) قوله فإن العدم الخ» أي طريان العدم ينافي القدم لأنه إما قديم وإما مستند إليه بطريق الإيجاب وكلاهما يمتنع طريان العدم عليه.

(٢) الشرع: نهج الطريق الواضح، وهو في الأصل مصدر ثم جعل اسماً للمنهج، واستعير ذلك للطريقة الإلهية من الدين.

أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة.

وقيل: إنهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة، بل القديمة، بخلاف سواد الجسم مثلاً، فإنه غيره.

قال الآمدي: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود، ومنها ما هي غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال[1] من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما، ومنها ما لا يقال إنه عين ولا غير، وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة، وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى، بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه.

وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافات) كالأبوة والبنوة، والعلية والمعلولية، فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم، إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر، وفي الحيز أيضاً إذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين) لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم، (لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري) في العدم لاستحالة عدمه تعالى، وفي الحيز أيضاً لامتناع تحيزه. (لا يقال:) في الجواب عن هذا الإيراد (يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بأن يوجد الباري، ويعدم العالم. وحينئذ، فقد انفك أحدهما عن الآخر في العدم. (و) يجوز انفكاك (العالم عن الباري في الحيز)، فإن العالم متيحز، ويستحيل ذلك على الباري، فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضاً.

---

(١) قوله: كصفات الأفعال، وهي القدرة من حيث تعلقها بالأفعال فإنها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قيل إن صفات الأفعال اعتبارية عند الأشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه.

والحاصل[١] أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري، قد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز، مع أنّ جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافياً في دخولهما في الحد (لأنّا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف) في الاتصاف بالغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته، والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافياً[٢] في تغايرهما لأنه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم. وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل، فإنه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم، فتكوم الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين. وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردوداً بما ذكرناه. (فقيل:) في الجواب عن الإيراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلاً لا وجوداً. (ومنهم من صرح به) فقال: الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما[٣] مع الجهل بالآخر. (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري[٤] بعد العلم بوجود العالم (إلى الإثبات) بالبرهان وهذا الجواب إنما يصح إذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم، فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود، فيجاب بأنه ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل. ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل. وأما إذا زيد في التعريف، قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب، إذ لا يجوز أن يقال: يتعقل الباري معدوماً أو متحيزاً بدون أن يتعقل العالم كذلك، إلا إذا جوز

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عندنا).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (ذلك).

(٣) قوله: يجوز العلم بكل منهما الخ، أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره.

(٤) قوله في وجود الباري، أي في الجزم بوجوده.

كون التعقل أعم من أن يكون مطابقاً أو غيره. وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين، إذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر. إما تعقلاً مطابقاً أو غير مطابق.

(واعلم أن قولهم) أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل (لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور) جداً (فإنه إثبات للواسطة) بين النفي والإثبات. إذ الغيرية تساوي نفي العينية، فكل ما ليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظي[١]) لا تعلق له بأمر معنوي. وذلك أن هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما، وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر قد لا يكون عيناً ولا غيراً. وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص، فكل شيء بالقياس إلى آخر إما عين وإما غير. (و) لا شك أنه (لا تمتنع التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد. وهذا الاعتذار ليس بمرض لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى، وصفاته، فكيف يكون أمراً لفظياً محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح، مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه.

(والحق) أنه بحث معنوي[٢] و(أن مرادهم) بما ذكروه أنه (لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية)، ومعناه أنهما متغايران مفهوماً، متحدان هوية (كما يجب أن يكون) الحال كذلك (في الحمل) على ما مر في تحقيق معناه، (ولما لم يكونوا) أي المشايخ (قائلين) (بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير) بين الصفة والموصوف، وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني. (نعم المعلوم)

---

(١) قوله: نزاع لفظي، أي راجع إلى الاصطلاح كما يشير إليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا دل الشرع والعرف واللغة بياناً لمناسبة الاصطلاح للأمور الثلاثة.

(٢) قوله: بحث معنوي، أي متعلق بأمر معنوي بحيث ينفي كل واحد دعوى الآخر على ما سيجيء بيانه، وأما على ما حمله الشارع قدس سره نظراً إلى ظاهر العبارة فلا يصلح محلاً للنزاع.

المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر). فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه. (وهذا كلام لا غبار عليه)، وفي بحث لأن كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة، واليد من زيد، كما أوردوها في تمثيلاتهم، وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة، لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد.

والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين، فأقدموا على ما قالوا. وأيضاً لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى، لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى، فدفعوه بذلك، وأيضاً لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة[1] والعلم والحياة والإرادة، ويلزم أيضاً كون الصفات حادثة. وإما بالإيجاب فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ولو في بعض الأشياء، فتستروا عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات.

المقصد الثامن

(الاثنان لا يتحدان) الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة، أعني التغير والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً، كما يقال: صار الماء هواء، والأسود أبيض. ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه، وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء، فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء، وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها، واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضًا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب، وهو أن ينضم شيء إلى شيء

(١) القدرة: هي القوة على الشي، وهي مرادفة للاستطاعة والفرق بينها وبين القوة: أن القوة تضاف إلى العاقل وغير العاقل فتكون طبيعية وعقلية كما في قولنا قوة التيار وقوة الجسم، وقوة الخيال، على حين أن القدرة لا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كما في قولنا، قدرة المربي، وقدرة الحاكم، وقدرة الإرادة.

ثان، فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال: صار التراب طيناً، والخشب سريراً. والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه، بل في وقوعه أيضاً.

وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد، فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر. ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضم إليه شيء، وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً، لأنه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق، وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين:

الأول: أن يكون هناك شيئآن كزيد وعمرو مثلاً، فيتحدان بأن يصير زيد عمرواً أو بالعكس، ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئآن، وبعده شيء واحد كان حاصلاً قبله.

والثاني: أن يكون هناك شيء واحد كزيد، فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره. فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمراً واحداً، وبعده أمر آخر لم يكن حاصلاً قبله، بل بعده. وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة. وإليه أشار بقوله: (هذا) أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري[1]) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي. (فإن الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين، و) بين (الهويتين) وكذا بين الماهية والهوية (اختلاف) وتغاير (بالذات، فلا يعقل زواله). يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما، فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات.

(وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزاد توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال إن عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما، (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وإن عدم أحدهما) فقط (فلا) اتحاد أيضاً (إذ لا يتحد المعدوم بالموجود) بديهة، وإلا كان

---

(١) قوله: هذا حكم ضروري، فإن قلت قد سبق مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة. قلت هذه المسألة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسألة متفق عليها نعم: قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم وأقوالهم، وإنما كلامهم رمز إلى أسرار سبحانية ومحمول على التأويل.

موجوداً ومعدوماً معاً. (وإن وجدا) أي بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغيران (كما كانا) كذلك قبله. فلا اتحاد أيضاً.

(والغرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد) على الوجه الذي هو مناط الحكم.

(وظن بعض الناس أنهم حاولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وإنما يكونان اثنين[١] لو لم يتحدا). أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجدين لكانا اثنين لا واحداً. وإنما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متحداً بالموجود الآخر. وهو ممنوع.

المقصد التاسع

الاثنان عند أهل الحق من المتكلمين ثلاثة أقسام[٢]، لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان. وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، فالضدان. وإلا فالمتخالفان أحدهما المثلان، وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية. والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه كالإنسانية، والحقيقة، والوجود، والشيئية للإنسان. وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف، كالتحيز والحدوث. وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها. والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات.

---

(١) لا يخفى أن حصر الاثنين في الأقسام الثلاثة غير صحيح لأخذ قيد الوجود فيها، فالأمور الاعتبارية خارجة عنهما.

(٢) انحصار الإثنين في الثلاثة مبني على أن لا تعدد بين المعدومين، ولا بين معدوم وموجود، إذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الأقسام الثلاثة لأن كلاً من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم إلا أن يقال التعدد لا يستلزم الإثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة.

وقال بعضهم بناءً على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها، والمعنوية ما يقابلها ويلزمها. أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع. ولذلك قد يعرف به، فيقال: المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. وقد يقال بعبارة أخرى: المثلان ما يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام الواجبة، والجائزة، والممتنعة جميعاً. ولأن الصفة النفسية كما عرفت ما يعود إلى نفس الذات، لا إلى معنى زائد على الذات. فالتماثل من الصفات النفسية لأنه أمر ذاتي ليس لمعنى زائد. يعني أن التماثل بين الذات لأنفسها، وليس معللاً بأمر زائد عليه، فهو صفة نفسية عندنا. وأما عند مثبتي الأحوال منا كالقاضي، ففيه .أي في كون التماثل. من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد، إذ قال تارة إنه .أي التماثل. زائد على الصفات النفسية، ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير، فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة.

وقال أخرى: التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها. ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير، فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفاً بالتماثل غير خالٍ عنه. فيكون من الأحوال اللازمة للذات. ثم أيد كون تقدير الغير كافياً في الاتصاف بالتماثل بقوله: فإن صفات الأجناس، ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير. أي بأمر موجود مغاير لمحلها اتفاقاً، فلا يكون التماثل موقوفاً على وجود الغير تحقيقاً. وأما تقديره فلا يضر. ثم من الناس من ينفي التماثل، لأن الشيئين إن اشتركا من كل وجه، فلا تمايز، فلا اثنينية فضلاً عن التماثل، أو اختلفا من وجه من الوجوه، فلا تماثل. فلا تكون أقسام الإثنين عنده ثلاثة. والجواب منع الشرطية الثانية. إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس. قالت المعتزلة[1] .أي أكثرهم.: المثلان هما

(١) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لا أخص منه لا أنه أخص من جميع أوصاف=

المشتركان في أخص وصف النفس. فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فمحال لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم. وإلا ـ أي وإن لم يريدوا ذلك، بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعاً. فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام أصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل. ولهم أن يقولوا: الاشتراك في الأعم وإن كان لازماً، لكنه خارج عن مفهوم التماثل، إذ مداره على الاشتراك في الأخص، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل، وهو حكم واحد بعلل مختلفة. لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين. فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس، كان تماثل السوادين معللاً بأخص وصفهما. أعني السوادية. وتماثل البياضين معللاً بأخص وصفهما. أعني البياضية. ولا شك أن السوادية والبياضية مختلفان. وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد. وهذا الاعتراض مشترك الإلزام. فإن الأخص إذا كان مختلفاً، كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفاً لمجموعها في البياض، فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللاً بعلل مختلفة. والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوزونه أيضاً. وأيضاً فالتماثل للمثلين إما واجب فلا يعلل التماثل حينئذ على رأيهم، إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها. ومن ثمة قالوا: لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته، امتنع أن تكون معللة بالعلم. فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس، لاقتضائه أن يكون التماثل معللاً بالأخص كما مر.

أولاً: يكون واجباً للمثلين، فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة، وغير مختلفين أخرى، بأن يثبت لهما التماثل، فيكونان متماثلين، ويزول عنهما، فيكونان مختلفين. وبطلانه ظاهر. وقال النجار[1] (من المعتزلة):

= النفس لتحقق التماثل بين أفراد نوع من المركبات مع أن فصلها يساوي نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لأن الكلام في الإنسانية والناطقة سواء عدوا نوعاً وفصلاً أم لا فليتدبر.

(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله رأس الفرقة النجارية من المعتزلة وإليها نسبته كان حائكاً وقيل كان يعمل الموازين من أهل قم، وهو من متكلمي المجبرة وله مع النظام عدة مناظرات، وأكثر المعتزلة في الري وجهاتها من النجارية، وهم=

المثلان هما المشتركان في صفة إثبات، وليس أحدهما بالثاني قيد الصفة الثبوتية، لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل. ويلزمه السواد والبياض. فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية، واللونية، والحدوث، ويلزمه أيضاً مماثلة الرب للمربوب، إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية، كالعالمية، والقادرية.

فإن قلت: لعلة أراد أن المشتركين في صفة وجودية متماثلان، لا مطلقاً، بل في تلك الصفة، وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلاً.

قلت: فيلزم أن يكون الباري مماثلاً للمخلوقين في بعض الأشياء، مع أنه لم يجز كونه تعالى مماثلاً للحوادث أصلاً.

وثانيهما: ـأي ثاني الأقسام الثلاثةـ: الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة. فمعنيان ـأي قولنا معنيانـ يخرج العدم والوجود، فإنهما ليسا معنيين. أي عرضين. ويخرج الإعدام، لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض، ويخرج الجوهر لذلك، ويخرج الجوهر والعرض، وهو ظاهر أيضاً. ويخرج القديم والحادث. فإن القديم القائم بغيره كصفاته[1] تعالى لا يسمى عرضاً. فهذه الأمور لا تضاد في شيء منها. وقولنا: «يمتنع اجتماعهما» يخرج نحو السواد والحلاوة، فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما. وقولنا: «لذاتيهما» يخرج العلم بالحركة

= يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات، وخلق القرآن وفي الرؤية، وهم ثلاث فرق البرغوتية، والزعفرانية والمستدركة له كتب منها: البدل، في الكلام والمخلوق، وإثبات الرسل، والارجاء والقضاء والقدر، والثواب والعقاب وغير ذلك.
راجع فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة، واللباب ٣: ٢١٥ والمقريزي ٢٠: ٣٥٠.

(١) وكذا القديم القائم بذاته وإن استحال اجتماعه مع الحادث في محل إذ لا محل له إلا أنه لظهوره لم يتعرض له.

والسكون معاً. فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما، لكن ليس ذلك لذاتيهما، بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما: فلا تضاد بين العلمين، بل بين معلوميهما، وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز. فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما، بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات. وقولنا: «من جهة» يخرج نحو الصغر والكبر، والقرب والبعد من الأمور الإضافيه. هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله: ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود. وفيه بحث، لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافيه. والإضافة ليست موجودة عند المتكلمين، فتكون خارجة عن التعريف بقوله: معنيان. وأيضاً هذا القيد .أعني من جهة واحدة. وقع في حيز معنى النفي، وهو قيد للمنفي، فحقه أن يفيد تعميم الحد وإدخال شيء فيه، لا تخصيصه، وإخراج شيء عنه. فلذلك قال بعضهم: هذا احتراز عن خروج هذه الأمور. ويرد عليه أنها أمور اعتبارية، فكيف تجعل متضادة! وأيضاً هذا القيد إنما يدخل في الحد ما خرج بقوله: يستحيل اجتماعهما، لا ما خرج بقوله: معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة. وأيضاً الفاء في قوله: «فلا يوجب العقل»، دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد. أي: إنما أخرجناها، لأن العقل لا يوجب تضاداً في الأمور الاعتبارية كهذه الأمور، وكالحسن والقبيح[1]، والحل والحرمة في الأفعال. فإنها صفات اعتبارية راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته. فلا تضاد بينهما، لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين. ثم أن ذلك البعض قد تكلف، فجعل قوله: «فلا يوجب» كلاماً مستأنفاً، فقال: إذا عرفت تعريف المتضادين، فاعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة، كالإضافات والاعتبارات، فإن العقل

---

(١) يعني أن قوله كالحسن والقبيح الخ مثال للأمور الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدر في الكلام إذ لا وجه له وفيه تنبيه على أنه ليس معناه كما لا يوجب العقل الحسن والقبيح والحل والحرمة عندنا إذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والقبح حتى يقاس عدم إيجابه على عدم إيجابها.

لا يوجب تضاداً فيه. ومن جملتها الأحكام، لأن التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها، فتكون اعتبارية. وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات. فإن معقولة الفعل لا وجود لها. وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريق المتقابلين احترازاً عن خروج المتضايفين، فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا. فالأولى حذفه هنا. وأما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين. فلم يشترطه المعتزلة، فإنهم قالوا: العلم بالشيء كالسواد مثلاً إذا قام بجزء من القلب فإنه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب. وإلا اتصف الجملة بهما. أي إن لم يكن بينهما تضاد، وقام العلم بجزء، والجهل بجزء آخر، اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معاً، إذ الصفات التابعة للحياة كالعلم، والجهل، والقدرة، وغيرها إذا قامت بجزء من شيء، ثبت حكمها، كالعالمية، والجاهلية، والقادرية للجملة. أي لمجموع ذلك الشيء عندهم. بل زادوا عليه .أي على عدم اشتراط اتحاد المحل. فلم يشترطوا في التضاد المحل، إذ قالوا: إرادة الله تضاد كراهيته. وهما صفتان له حادثتان، لا في محل .أي ليستا في ذاته. لامتناع قيام الحوادث به. ولا في غيره، لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها. وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته. أعني كونه مريداً وكارهاً معاً لشيء واحد. وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها، وأن المعنى .أي العرض. لا يقوم بنفسه. ومع ذلك يرد عليهم الموت والحياة. فإنهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما. وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع. فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء، والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه. ولا يكون بينهما تضاد.

قال صاحب القنية[١]: إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه، فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما. ألستم قلتم: يستحيل اجتماع العلم

(١) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وبأنه وجودي واحد بل إنما ثبت=

والموت مع أنهما ليسا بضدين عندكم. فهلا قلتم: إن العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب، وليس المانع من ذلك تضادهما.

وثالثهما: أي ثالث أقسام الإثنين المتخالفين، وهما غير الأولين. أي غير المثلين والضدين. فرسمه .أي رسم الثالث. أن يقال: المتخالفان هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس. أي في جميع الصفات النفسية. فخرج عن الحد المثلان، ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة، فخرج عنه الضدان.

وقيل: المراد بالمتخالفين غير المثلين، فيكفي في رسمهما حينئذ أن يقال: هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس. أي في جميعها، فيخرج المثلان، ويكون الضدان قسماً من المتخالفين، فتكون قسمة الإثنين ثنائية. ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين إخراج المثلين، كان.محمولاً على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس، كما ذكرناه. وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها. فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه فقال: ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وإن كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود، فإنه صفة نفسية[1] مشتركة بين جميع الموجودات، والقيام بالمحل، فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض كلها. وكالعرضية والجوهرية، فإنهما أيضاً من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز، فإنهما من الصفات المعنوية كما مر. وهل يسميان .أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها. مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية

= القولان منهم فلعل القائل متعدد كما هو الظاهر إذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً ونقل الشارح كلام صاحب القنية وأنه أورد الاعتراض بالموت والعلم.

(١) أي منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحل لا يكون عرضاً بخلاف التحيز للأجسام فإنه منتزع باعتبار الحيز، حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً فما قيل الفرق بين القيام بالمحل والتحيز بأن الأول صفة نفسية والثاني معنوية تحكم وهم.

أو غيرها لهم فيه تردد وخلاف. ويرجع إلى مجرد الاصطلاح، لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى، والمنازعة في إطلاق الاسم.

قال القاضي والقلانسي[1] من الاشاعرة: لا مانع من ذلك في الحوادث .معنى ولفظاً إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك، حتى صرح القلانسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه. أي في الحدوث. وعليه .أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه. يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة إثبات. فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً. أي بحسب المعنى. والنزاع في الإطلاق. أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى. ومأخذه .أي مأخذ الإطلاق. السمع عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية. فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى، وإن منع إطلاق اللفظ عليه. وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض، فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظاً. واعلم أن الاختلاف في الغيرين عائد ههنا، فمنهم من لا يصف الصفات. أي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على أنهما من أقسام التغاير. ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر، ومنهم من يصفها بهما بناءً على أن تلك الصفات متغايرة. هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب. ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظراً إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية. وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف. فبالأولى أن لا يشترطها في التماثل أيضاً، فلا يكون هذا الخلاف مبنياً على الخلاف في الغيرين.

---

(١) هو محمد بن الحسين بن بندار أبو العز القلانسي الواسطي مقرئ العراق في عصره. مولده ووفاته بواسط من كتبه إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي، ورسالة في القراءات الثلاث، والكفاية الكبرى. توفي عام ٥٢١هـ.
راجع وفيات الأعيان ٢: ٦٩ والوافي بالوفيات ٣: ٣ وطبقات السبكي ٣: ٥٦.

المقصد العاشر

كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان[(١)]. وإليه ذهب الشيخ الأشعري. وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسماً من المتضادين لدخولهما في حدهما. وحينئذ ينقسم الإثنان قسمة ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين، كما انقسما على رأي بعضهم إلى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت. والحق أنه لا وجوب عليه، ولا دخول لهما في حد المتضادين.

أما الأول: فلأن امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم. بل لما سيأتي.

وأما الثاني: فلأن المثلين قد يكونان جوهرين.

فلا يندرجان تحت معنيين. فإن قلت: إذا كانا معنيين كسوادين مثلاً، كانا مندرجين في الحد قطعاً. قلت: لا اندراج أيضاً، إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما. ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما. وأيضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية. يرشدك إلى ذلك ايراده بعد حد المثلين. ومنعه المعتزلة. واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقاً، إلا شرذمة منهم، فإنهم قالوا: لا تجتمع حركتان متماثلتان في محل. لنا في إثبات امتناع الاجتماع مسالك أربعة:

الأول: يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض أيضاً، لأن الذات .أعني الماهية. مشتركة بينهما. وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً. فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة. ولما كان

---

(١) إما لانتفاء المحل كما في الجوهرين أو لانتفاء الاجتماع فيه كما في العرضين، ولذا لم يقل في محل واحد، ومن زاد هذا القيد خص التماثل بالعرضين كما في شرح المقاصد.

المحل واحداً، كانت العوارض أيضاً مشتركة، فلا امتياز بينهما حينئذ أصلاً. فلا اثنينية، فلا تماثل[١]، لأنه فرع الإثنينية.

الثاني: الإلزام في العلمين النظريين. أي لو جاز اجتماع المثلين، لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيء واحد[٢]، لأنهما مثلان. فإذا قام بشخص علم نظري بشيء، جاز أن يقوم به أيضاً علم نظري آخر بذلك الشيء. وهو محال. إذ يلزم النظر في المعلوم.

الثالث: أنه ـ أي الاجتماع على تقدير جوازه ـ لا يجب. بحيث يمتنع زواله بعد حصوله. فإذا اجتمع سوادان مثلاً في محل واحد، جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر. وإذا انتفى عن المحل أحد المثلين، فيجوز اتصافه ـ أي اتصاف ذلك المحل ـ بضد المثل المنتفي، لأن زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر. وأنه ـ أي ذلك الضد ـ ضد أيضاً، له أي للمثل الباقي. فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده. هذا خلف.

الرابع: لو جاز اجتماع المثلين، لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل المعين سواد واحد. لكنا نجزم بذلك. وفيها ـ أي في هذه المسالك كلها ـ نظر. فالأول منظور فيه، إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة دون المحل. وعدم التمايز عندنا غير ممتنع، لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز. ولا محذور فيه. وكذا الثاني منظور فيه لأنه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعي. أعني قولنا: لا يجوز اجتماع المثلين أصلاً. بل يوجب سلب الكل. لأن امتناع اجتماع هذين المثلين. أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي. أعني قولنا: ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما. وليس بمطلوب ولا بمستلزم له، إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين. بل لأن

---

(١) بخلاف ما إذا تعاقبا على محل واحد فإن عوارض المحل مختلف في الوقتين.

(٢) أي بالذات والاعتبار فلا يتجه أنه قد يتصور الشيء بوجهين بالنظر فقد اجتمع العلمان النظريان بشيء واحد.

النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف. وكذا الثالث منظور فيه لأنه فرع جواز الخلو. أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما. وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده. وكلاهما ممنوع. أما الأول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له. فلا يجوز زوال شيء منهما عنه. وأما الثاني فلجواز[1] أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل، وعن ضده أيضاً. فلا يلزم اجتماع الضدين. فإن قلت: نحن نقول: إن انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده. فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعاً. ولا حاجة بنا إلى وقوعه.

قلت: لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي. والرابع أيضاً منظور فيه للإلتزام. أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً لهم. أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع. الجسم يغمس في الصبغ، فيعلوه كدرة، ثم كهبة، ثم سواد، ثم حلوكة. وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس إلا لتضاعف أفراد السواد المطلق عليه. فالكهبة كدرتان اجتمعتا. والسواد كهبتان. والحلوكة سوادان. فثبت اجتماع المثلين. والجواب أن كل واحد منها. أي من الألوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف. وتتوارد هذه الألوان على الجسم بدلاً. وبالثاني يزول الأول عنه. ولا يتصور اجتماعهما في ذلك الجسم أصلاً، إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية، توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين.

المقصد الحادي عشر

قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد. لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان. إلا أنه قد يقال ولو

---

(١) الصواب فلأنه واقع كالفلك فإنه لا ثقيل ولا خفيف فيجوز أن يكون فيما نحن فيه من ذلك القبيل فلا يلزم اجتماع المثلين وأما جعل الجواز الذي هو متفرع على منع الحكم الكلي سنداً له فغير معقول، وأيضاً المتفرع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين، وحينئذ لا ورود للاعتراض المذكور.

على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة. وإن كانا في وقتين، فصرح بوحدته دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة. لأن اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة. هذا القيد الأخير. أعني وحدة الجهة لإدخال المتضايفين، كالأبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين. فإما أن لا يكون أحدهما .أي أحد المتقابلين. سلباً للآخر منهما، أو يكون. **والأول** من هذين ينقسم إلى قسمين، لأنه إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر[1]، فهما المتضايفان. وسيأتي بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث، وإلا فهما الضدان. وعلى هذا فتعريفهما أنهما متقابلان ليس أحدهما سلباً للآخر. ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه. وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين. وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض. فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة، إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما، وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد، فيسميان بالمتعاندين. والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين. فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند، فذاك. وإن اعتبر الحقيقي، وجب جعل المتعاندين قسماً خامساً.

قالوا ـ أي الحكماء ـ: وقد يلزم أحدهما ـ أي أحد المتضادين ـ المحل إما بعينه، كالبياض اللازم للثلج، أو لا بعينه، كالحركة والسكون على تقدير كونه وجودياً للجسم. فإنه لا يخلو عنهما معاً. فأحدهما لا بعينه لازم له. وقد يخلو المحل عنهما معاً، فلا لزوم هناك لأحدهما أصلاً. أما مع اتصافه .أي المحل. بوسط بين المتضادين. ويعبر عنه .أي عن ذلك الوسط. إما باسم

(١) قال المصنف في بحث الإضافة، قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس إلى الغير، لا يراد به أنه يلزم من تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير فعلم أنه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير، فعلم أنه لكونه نسبة متكررة يتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفى التوقف في تعريف الضدين دون الالتزام.

وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض، وكالفاتر المتوسط بين الحاد والبارد. أو بسلب الطرفين كما يقال: «لا عادل ولا جائر» لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور. وأما قولهم: «الفلك لا ثقيل ولا خفيف» فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة. أو دونه. أي دون الاتصاف بوسط، فيخلو المحل عن الوسط أيضاً، كالشفاف الخالي عن السواد والبياض. وعن كل ما يتوسطهما من الألوان. وأيضاً قد يمكن تعاقبهما. أي تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معاً، بل يعدم أحدهما عنه، ويوجد الآخر فيه في آن واحد، كالسواد والبياض. أو لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما، كالحركتين الصاعدة والهابطة. فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد إن قلنا يجب أن يكون بينهما سكون كما هو المشهور. واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد. أي لا تضاد بين الأجناس أصلاً، ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد. إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته. ولا يكون التضاد في هذه الأنواع إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب. وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة، ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة، أو التضاد فيه بالعرض. قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما. فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس. وهو باطل. لأن الشر ليس له طبيعة وجودية. وبتقدير كونه كذلك، فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتياً لما تحته. لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائماً. والشرية عبارة عن كونه منافراً. وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً. فليسا جنسين لما تحتهما. وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة. فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة. وهو أيضاً مردود بأن كل واحد من

الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة[1] أو رذيلة. ولا تضاد بين حقيقتيهما، إذ ليست إحداهما في غاية البعد عن الأخرى. إنما التضاد بين عارضيهما. هذا ما ذكر في الملخص. فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه. قلت: إن قوله: نحو الفضيلة والرذيلة إشارة إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله: أو التضاد فيه بالعرض. وإن قوله: «ونحو الخير والشر» إشارة إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله: فمن العدم والملكة. ولك أن تقول: أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان بينهما تضاد، كالخير والشر. ثم أشار إلى الجواب:

أولاً: بأن الكل من قبيل العدم والملكة، فإن الرذيلة عدم الفضيلة، كما أن الشرية عدم الخيرية.

وثانياً: بأن التضاد في الكل بالعرض. أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة، ليس شيء منها جنساً لما تحته على قياس ماعرفت. فكون الشيء خيراً ضد لكونه شراً، كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة. فلم يثبت تضاد

---

(١) الفضيلة خلاف الرذيلة، وهي مشتقة من الفضل، ومعناه في اللغة الزيادة على الحاجة، وفضيلة الشيء مزيته، أو وظيفته التي قصدت منه، أو كما له الخاص به، يقال فضيلة السيف إحكام القطع.

والفضيلة في علم الأخلاق: هي الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي، أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها.

قال أفلاطون: الفضيلة هي العلم بالخير والعمل به، وقال أرسطو: الفضيلة هي الاستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير وقال «كانت»: إن الرجل لا يكون فاضلاً حتى يكون فعله صادراً عن إرادة صالحة تسمى بنية الفعل». وقد فرق «كانت» بين الفضيلة والواجب فقال: إن الفضيلة هي المبدأ الداخلي للأفعال التي يحقق بها الإنسان كماله الذاتي، وسعادته، وسعادة غيره، على حين أن الواجب: هو الأمر المطلق الذي توزن به الأفعال.

وكل فضيلة: وسط بين رذيلتين، أما الحكمة فهي وسط بين السفه والبله، وأما العفة فهي وسط بين الشره وخمود الشهوة، وأما الشجاعة فهي وسط بين التهور والجبن، وأما العدالة: فهي وسط بين الظلم والانظلام.

بين الأجناس، بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد، وضد الواحد، إذ كان حقيقياً لا يكون إلا واحداً. فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن. بل لا تضاد حقيقياً إلا بين الأطراف، كالتهور والجبن، وكالفجور والخمود، وكالجربزة والبلادة. كل ذلك الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها. وكذا الأنواع. إذ لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب. ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحداً ثبت بالاستقراء. وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي. والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين. لأن المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء. قيل: وكذا الحال في المتماثلين.

والثاني: وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين. لأنه إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي، فعدم وملكة. فإن اعتبر قبوله له، أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي في ذلك الوقت، كالكوسج، فإنه يعني كونه كوسجاً عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً لا للأمرد. أي يقال: الكوسج لمن ذكر لا للأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت. فهو العدم والملكة المشهوريان. وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك، بل بحسب نوعه، كالعمى للأكمه، وعدم اللحية للمرأة. أو جنسه القريب أو البعيد.

فالأول: كالعمى للعقرب. فإن البصر من شأن جنسها القريب. أعني الحيوان.

والثاني: كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل. فإن جنسه البعيد، أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية، لا كعدم القيام بالغير للمفارق، إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير. ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقاً. إذ لم يجعل الجوهر جنساً له، فهو العدم والملكة الحقيقيان. فالحقيقي من العدم والملكة أعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين. وإن لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة

المتقابلين إلى قابل للأمر الوجود فسلب وإيجاب نحو الإنسان والإنسان. ثم إن ههنا مباحث.

الأول: قالت الحكماء: كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية، فهما المثلان. وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان. وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما. وعرفوا المتقابلين بما مر. واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات. وأرادوا به المستغني عما يحل فيه. ولذلك صرحوا بأن لا تضاد في الجواهر إذ لا موضوع لها. واعتبر آخرون المحل مطلقاً. ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر[1]، ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه، لا بحسب الصدق والحمل عليه. فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايناً. فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللا بياض. فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى.

الثاني: المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما وجوديان أو لا. وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فهما المتضايفان أو لا، فهما المتضادان. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً، والآخر عدمياً. فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي، فهما العدم والملكة. أو لا فهما السلب والإيجاب. واعترض عليه **أولاً** بجواز كونهما عدميين، كالعمى واللاعمى. وأجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه، ولا العدم المضاف لاجتماعه معه. والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف، لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان. وأما العدم فهو انتفاء البصر عما هو قابل له. فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر، فهو

(١) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر لأن الصور النوعية للأفلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها إلى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما.

البصر بعينه[1]، والتقابل بحاله. وإن أريد سلب القابلية، فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب. ورد ذلك بأن مفهوم اللاعمى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية. وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه. فقد ثبت التقابل بين العدمين.

وثانياً: بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، وليس داخلاً في العدم والملكة، ولا في السلب والإيجاب. إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي. وأجيب بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد. ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل، فلا تقابل بينهما. ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل، وانتفاء اللازم عن ذلك المحل، كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه. وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله: إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر، أو يكون تنبيهاً. على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه، فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني. أعني أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر. ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب، لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل. وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم، فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين.

الثالث: المتقابلان تقابل التضاد، كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيساً إلى محل واحد في زمان واحد. فإذا وجد فيه أحدهما، امتنع به وجود الآخر. فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج. وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة، على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج. وأما على مذهب من قال

---

(١) رده في حواشي التجريد بأن تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوماً قطعاً وإن كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما لمجرد حرف السلب في اللفظ فقط.

بعدمها مطلقاً. فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج. والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما، أعني الملكة كالبصر موجوداً خارجياً، فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به. وأما الإيجاب والسلب، فهما أمران عقليان[١] واردان عل النسبة التي هي عقلية أيضاً، فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلاً، لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية، بل من الأمور الذهنية. فإذا حصلا في العقل[٢]، كان كل منهما عقداً. أي اعتقاداً. فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن. وهو وجود حقيقي لهما، أو في القول إذ عبر عنهما بعبارة. وهو وجود مجازي. وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد.

الرابع: إذا اعتبر مفهوم الفرس. فإن اعتبر معه صدقه على شيء، فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق. وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية، فهما في المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً، فيرجعان بالقوة إلى قضيتين. وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء، يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس. ولا سلب في الحقيقة ههنا. إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة، لأنك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر، ولا نسبة مفهوم آخر إليه، لم يكن لك إدراك وقوع أو لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد، كما تشهد به البديهة. فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار.

---

(١) أي موجودان في العقل دون الخارج، وإن كان الخارج ظرفاً لنفسهما فيما إذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كما لجسم ولسواد.

(٢) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب والوقوع واللا وقوع فما في شرح التجريد من أن الشارح اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم.

فإن قلت: قد مر أن المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع، وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل، فلا يتقابل بينهما. قلت: ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير. فبينهما تقابل خارج عن هذه الأقسام الأربعة كما أشرنا إليه. فمن زعم أن بين تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً فقد سها إلا أن يبني على الشبه والنظر إلى الظاهر.

خاتمة للمقصد الحادي عشر

التقابل بالذات[١] إنما هو بين السلب والإيجاب، لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما. وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل[٢]، لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر. ولولاه ـ أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر ـ لم يتقابلا. فإن معنى التقابل ذلك أي استلزام كل منهما سلب الآخر. فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر، لم يتقابلا أصلاً. فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات وفي سائر الأقسام بتوسطهما. ولا شك أن التنافي في الذات أقوى. وأيضاً فالخير فيه أنه ليس بشر، وهو ـ أي نفي الشر عن الخير ـ أمر عارض له خارج عن ماهية الخيرية. وفيه أنه خير. وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته. وكونه شراً ينفي عنه كونه عارضاً له، وهو نفي الشرية. وكونه ليس خيراً ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية. والنافي للذات أقوى في النفي. وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي. فهو. أي تقابل السلب والإيجاب أقوى التقابلات. وقيل: بل الأقوى هو التضاد، إذ فيهما. أي في المتضادين مع السلب الضمني أمر آخر زائد، وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي.

---

(١) بمعنى انتفاء الواسطة في الإثبات والثبوت والعروض كما يدل عليه تعليل الشارح.

(٢) ففي جميعها يتحقق الواسطة في الثبوت فهذا الحكم لا ينافي ماتقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المكيالية والمكيلية، لأن بالذات هناك في مقابلة بالعرض.

المرصد الخامس

في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالإمكان والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة. وفيه مقاصد عشرة.

المقصد الأول

ـ تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى أمور، واستغناؤه عن أمور[1]. والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون ضرورياً. فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له. وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولاً. فالعلة إما تامة كما سيأتي، وإما ناقصة. والناقصة إما جزء الشيء الذي هو المعلول، أو أمر خارج عنه.

والأول: إن كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير، فهو الصورة. لا يقال: صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلاً بالفعل، لأنا نقول: الصورة السيفية المعينة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً. وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة، بل فرداً آخر من نوعها. وإن كان الشيء به بالقوة، كالخشب له، أي للسرير، فهو المادة. وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة

(١) ذكر الاستغناء إما استطرادي أو لأنه عدم الاحتياج وضروريته تستلزم ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه.

الجوهريتين. بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض. إما بالفعل أو بالقوة. ولها. أي للمادة أسماء متعددة باعتبارات مختلفة، فمادة وطينة، إذ تتوارد عليها الصور المختلفة، وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر، إذ منها يبتدئ التركيب، واسطقس، إذ إليها ينتهي التحليل. وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسقطس بتفسير الآخر. وهاتان .أي الصورة والمادة. علتان للماهية داخلتان في قوامها، كما أنهما علتان للوجود أيضاً لتوقفه عليهما. فيخصان باسم علة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود.

والثاني: .أعني ما يكون خارجاً عن المعلول إما ما به الشيء، كالنجار له .أي للسرير. وهو الفاعل والمؤثر. وأما ما لأجله الشيء كالجلوس عليه له، وهو الغاية. أي العلة الغائية. وهاتان العلتان .أعني الفاعل والغاية. يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية. والأوليان وهما المادة والصورة لا توجدان إلا للمركب. وهو ظاهر. والغاية[1] لا تكون إلا لفاعل بالاختيار. فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية. وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة. وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، وغرض مقصود للفاعل. والغاية معلولة في الخارج، وإن كانت علة في الذهن. فإن الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير، وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن. فلها. أي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس إلى شيء واحد. لكن باعتبار وجوديهما

---

(١) الغاية (Fin) ما لأجله وجود الشيء، وتطلق على الحد النهائي الذي يقف العقل عنده، وعلى التمام أو الكمال المقصود تحقيقه، والمصير المراد بلوغه، وقد تطلق كذلك على الغرض، ويسمى علة غائية، وهي ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل، وهي ثابتة لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار وتنقسم إلى غاية قريبة وغاية بعيدة، قال ابن سينا: والغاية بما هي شيء فأنها تتقدم سائر الفعل، وهي علة العلل في أنها علل، وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء آخر ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية.
راجع النجاة ص ٣٤٥

الذهني والخارجي. ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده، أو في وجوده فقط علة تامة. وفي لفظ الجميع نوع إشعار بوجوب التركيب في العلة التامة. وذلك غير واجب. ألا ترى إلى قوله: وإنها .أي العلة التامة. قد تكون علة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده، ولا مانع يعتبر عدمه. وإما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته. فإنّا إذا وجدنا ممكناً، طلبنا علته. أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار. وقد تكون مجتمعة من الأربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار. وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب. والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدماً ذاتياً، سواء كانت داخلة فيه، أو خارجة عنه. وأما التقدم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية، فإنها مع المعلول في الزمان. وأما العلة التامة على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث فمجموع أمور كل واحد منها متقدم. فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه. وأما تقدم الكل من حيث هو كل، ففيه نظر، إذ مجموع الأجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات. ولا يتصور تقدمها، أي تقدم الماهية على نفسها فضلاً عنها، أي عن تقدمها على نفسها مع انضمام أمرين آخرين هما الفاعل والغاية إليها. والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات. فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً لأن التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعاً بخلافه في باب التعريف. فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد، فكيف يتصور تقدمه على الماهية. وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده، أو مع الغاية، كانت متقدمة على المعلول بلا إشكال. فإن قيل: قد تركت قسماً من العلة الناقصة وهو الشرط. فإن من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، وجزء أيضاً من العلة التامة[1]، فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل

---

(١) العلة التامة عند (مالبرانش) هي التي تطلق على الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد=

والغاية. قلنا: إنه جزء للفاعل بالحقيقة، لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية. والتأثير لا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع. فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل، فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر، وقد يجعلان من تتمة المادة لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع. ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل، وما عداها من تتمة المادة. فإن قلت: لما جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل، بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده، فعدم المانع جزء من علة الوجود، وأنه خلاف الضرورة الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك. قلنا: عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر ولا تميز له ولا ثبوت. فكيف يكون مبدأ لوجود الغير؟ نعم، إنه ـ أي عدم المانع ـ قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول، فإنه ـ أي عدم الباب ـ كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف. فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه. أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة للسقوط. إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود إلا بلازم عدمي، فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين. فيسبق إلى الأوهام أنه ـ أي ذلك العدمي ـ مؤثر في الوجود، ومعتبر في علته. وليس كذلك. فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية، فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها. ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود مفيداً له. ولكن تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على أمر عدمي، كما تجوز توقفه على أمر وجودي. فعلى هذا جاز أن تكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط، كالفاعل والشرط والمادة والصورة. وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع. وأن يكون من

= شيئاً من طبيعته أو من مقدرته على التأثير، وهذه العلة التامة التي يسميها (مالبرانش) بالعلة المؤثرة أو الفعالة (Efficace) مختلفة عن العلة الظرفية (cause) occasionnelle التي لا تفرض بين الأشياء ارتباطاً ضرورياً بل نقول بحصول المعلول عند وجود العلة لا بحصوله بها، وذلك على النحو الذي ذهب إليه الغزالي.

حيث وجوده وعدمه معاً، كالمعد إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده. فما قيل من أن العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة، أريد به أن ما له مدخل بوجوده، لا بد أن يكون موجوداً، وما له مدخل بعدمه، لا بد أن يكون معدوماً. وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم. هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول. وإما أنه يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجوداً. فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل، ولا قام عليه برهان أيضاً. فإن قلت: لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل، كان المؤثر في الوجود معدوماً. وقد اعترفتم بأنه محال بديهة. قلت: ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقي، بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده. وهذا المقدار كافٍ في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر. ويعلم من هذا أن قوله: فيسبق إلى الأوهام[1] أنه مؤثر إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل. وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود، فهو حق، ولا محذور فيه. لا يقال: الجنس والفصل من العلل الداخلة، وليس شيء منهما مادة ولا صورة. وأيضاً الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة، ولم يذكر فيها. لأنّا نقول: الجنس إذا أخذ من حيث أنه جزء .أعني بشرط لا شيء. يسمى مادة. والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورة. أو نقول: الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي، فلا تندرج فيه الأجزاء العقلية. وأما الموضوع، فهو مع كونه خارجاً يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلاً قابلاً، فجعل من عدادها، ولم يعد قسماً برأسه. ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه.

---

(١) الأوهام: جمع وهم،والوهم يطلق على كل خطأ في الإدراك أو الحكم، أو الاستدلال. شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي وإن وقوع المرء فيه ناشىء عن انخداعه بالظواهر تقول أوهام الحس.
والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى سفسطة.
راجع تعريفات الجرجاني.

والثاني: إما محل للمعلول، فهو الموضوع بالقياس إلى العرض، والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها. وإما غير محل له. فأما ما منه الوجود، أو ما لأجله الوجود، أو لا هذا ولا ذاك. وحينئذ إما أن يكون وجودياً، وهو الشرط، أو عدمياً وهو عدم المانع.

والأول: أعني ما يكون جزءاً. إما أن يكون جزءاً عقلياً، وهو الجنس والفصل، أو جزءاً خارجياً، وهو المادة والصورة.

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين[1] لوجهين:

الأول: لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين. أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان، لكان محتاجاً إليهما. أي إلى كل واحدة منهما للعلية. أي لكون كل واحد علة له. فإن المعلول محتاج إلى علته البتة، مستغنياً عنهما. أي عن كل واحدة منهما. إذ بالنظر إلى كل واحد منهما. أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلية، يوجد ذلك المعلول الشخصي، ولو لم يوجد الأمر الآخر، إذا الفرض أن كل واحد مستقل، وهو .أي جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد، وإن لم يوجد الآخر معنى الاستغناء. أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر، فيلزم أن يكون محتاجاً إلى كل واحدة من المستقلتين، وغير محتاج إليهما. لا يقال: منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له. ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له. فلا استحالة في اجتماعهما لأنَّا نقول: احتياج شيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان، فلا يجتمعان سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين، واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال، فيكون إمكان اجتماعهما مستلزماً لإمكانه[2]، وهو أيضاً محال. وأما تواردهما على سبيل البدل مع

(١) أي يمتنع أن يجتمع عليه علتان يكون كل منهما كافياً في وجوده. وكذا توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالمادتين والصورتين والفاعلين.

(٢) أورد لفظ الإمكان إيماء إلى أن المدعي عدم إمكان الاجتماع وأن قوله لا يعلل معناه لا يمكن أن يعلل.

امتناع الاجتماع إذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء، وجد ذلك المعلول الشخصي. فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول، وامتنع حينئذ وجود الأخرى. إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثانية، لزم إعادة المعدوم. وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الأولى، فيلزم تحصيل الحاصل. ولا يمكن أن يقال: إن الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى، إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة، فالتوارد على سبيل البدل جائز إذا كانت العلتان بحيث إذا وجدت إحداهما، استحال وجود الأخرى بعدها. وإن أمكن أن توجد بدل الأولى ابتداء. لا يقال: التوارد على البدل محال مطلقاً، لأنه إذا كانت إحداهما موجودة والأخرى معدومة، لزم من وجود الأولى وجود المعلول. ومن عدم الثانية عدمه؛ لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول. وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلاً على حركة الشمس. فجوابه أن المعلول ههنا. أعني حركة الشمس. واحد بالنوع، لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصاً، لأنًا نقول: استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل. فكان إثباته به دوراً.

الوجه الثاني: إما أن يكون لكل واحد منها أثر، أي تأثير، فكل .أي كل واحد منهما. جزء العلة التامة، لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع، فهو العلة التامة. وكل واحد منهما جزؤها، وهو خلاف المفروض. أو لأحدهما فقط أثر، فهي العلة دون الأخرى. أو لا أثر لشيء منهما. فلا شيء منهما بعلة. وكلاهما أيضاً خلاف المقدر. فالأقسام كلها باطلة. وقد يقال: جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه، وليس يلزم منه كون كل جزء العلة. فإن قلت: فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى، قلت: هذا رجوع إلى الوجه الأول[1] فتأمل. وجوزه .أي تعليل الواحد الشخصي

(١) لأن الاستغناء عن تأثير كل منهما بسبب تأثير الأخرى ليس محالاً، لأن تأثير الأخرى فرع=

بعلتين مستقلتين. بعض المعتزلة، كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة. وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان، لامتناع اجتماع المثلين، بل حركة واحدة شخصية. ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط لعدم الأولوية، بل إلى كل منهما. ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة. فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان. ورده الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداء، كسائر الحوادث، ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة إلى مجموعهما معاً. فكل واحد جزء العلة، لا علة مستقلة. فإن استقلال كل منهما كان مشروطاً بانفراده عن الآخر، ولا محذور في ذلك. وأما المثلان فهما واحد بالنوع، فيجوز تعليله .أي تعليل الواحد بالنوع. بمستقلتين، على معنى أن فرداً منه يكون معللاً بعلة مستقلة، وفرداً آخر منه مماثلاً للأول يكون معللاً بعلة أخرى مستقلة أيضاً، لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة. إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص، كما مرت إليه الإشارة، كالمخالفة. فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد. فإن هذين المعروضين وإن كانا متخالفين في الماهية، إلا أن عارضيهما متماثلان فيها. ثم أنه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله، إما وحده أو منضماً إلى غيره. وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة. لكن هذا المثال إنما يصح عند من يقول بأن المخالفة التي هي من الإضافات أمر ثبوتي موجود في الخارج. وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض. وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة[1] فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل

= احتياجه إليها إذ لا تأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معاً وهو كاف في إثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للترديد المذكور لغواً فاندفع ما توهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضي أن يكون الثاني رجوعاً إلى الأول.

(١) رد لما في المباحث المشرقية، وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة، وكيف لا أقول بذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها، فإن الجنس إنما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به.

في الوجود الخارجي. وقد عرفت بطلانه. وأيضاً فالحرارة نوع واحد، ثم يعلل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس، وفرد بالحركة. فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها، أو مأخوذة مع غيرها. لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية. وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد. وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار لعدم تعدد العلل ههنا. فإن العلة طبيعة النار، كما أن المعلول طبيعة الحرارة. وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعدداً. قال في الملخص: المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع. فإن قيل: الماهية النوعية إن اقتضت لذاتها أو للوازمها الحاجة إلى أحديهما علل الأمران ـ أي الفردان المتماثلان منها ـ بها. أي بتلك الإحدى بعينها؛ لأن متقتضى ذات الشيء أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه. وإلا وإن لم تقتضِ الحاجة إلى إحديهما، استغنت عنهما. أي عن كل واحدة من العلتين. فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه. قلنا: هي ـ أي تلك الماهية ـ تقتضي الاحتياج إلى علة ما. والتعيين من جانب العلة. أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين، بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها. ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئاً من جانب العلة، بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة لتلك الماهية، وتلك المعينة أيضاً تقتضي أن تكون علة لها، فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما[١]. كذا ذكره الإمام الرازي.

قال المصنف: واعلم أن هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها مع كونها محتاجة إلى علة ما لا بعينها. فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة، لا لاحتياجها إليها، بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية، فقد جاز عدم احتياج المعلول إلى ما هو علة له حقيقة[٢]. فلا يلزم

---

(١) والتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج إليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع الاستغناء والاحتياج.

(٢) وهي المعينة فإنها المعطية لوجودها لا المطلقة.

احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين إلى كل منهما. أي إلى شيء منهما بعينه. بل احتياجه إلى مفهوم أحدهما. أي إلى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع. وتلخيص النظر أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة، جاز أن يكون الواحد الشخصي معللاً بعلتين مستقلتين، ولا يكون محتاجاً إلى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس إلى كل واحدة منهما، بل يكون محتاجاً إلى علة ما. وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع، لأنهما إذا اجتمعتا، لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما، لا عن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما. فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة. وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام، فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق، هذا، ثم الصواب في الجواب أن يقال: لا وجود للطبائع في الخارج. إنما الموجود فيه أشخاصها. فإذا احتاج شخص منها إلى علة معينة، لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة، بل يجوز احتياجه إلى علة مخالفة للعلة الأولى. ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتيهما المتخالفتين.

المقصد الثالث

يجوز عندنا ـ يعني الأشاعرة ـ استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط[1]. وكيف لا يجوز ذلك عندنا، ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزهاً عن التركيب. ومنعه ـ أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط ـ الحكماء، إلا بتعدد آلة، كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة. بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها. أو بتعدد شرط أو

---

(١) أي لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أو لا خلافاً للحكماء فإنهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة إليه إذا لم يتعدد جهات هكذا ينبغي تحرير محل النزاع فإنه قد تحير فيه بعض الناظرين.

قابل كالعقل الفعال على رأيهم. فإن الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

قالوا: وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، كالمبدأ الأول. فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى، كما هو مذهبهم على ما سيأتي. ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة. وقد يتوهم أن الحقيقي إن كان موجباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقاً. وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقاً. فالنزاع إذاً في كون المبدأ موجباً أو مختاراً إلا في هذه القاعدة. والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته أو تعلقها، لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة. فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما، كان مندرجاً فيها، ومتنازعاً فيه أيضاً، لنا في إثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق. ولقبول الأعراض أيضاً، فهما ـ أي التحيز وقبول الأعراض ـ أثران لبسيط واحد حقيقي. لا يقال:

أحدهما: ـ وهو قبول الأعراض ـ أثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض.

والآخر: وهو التحيز أثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه، فقد ههنا الشرط، لأنَّا نقول: ليس كلامنا في كونه محلاً للعرض بالفعل، وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم. بل الكلام في قابليته لهما. وهو ـ أي كونه قابلاً لهما ـ من عوارض ذاته المعللة بها. والحق أنه لا يتم هذا الاستدلال إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية. ولا يمكن أخذه إلزامياً؛ لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام. والقابل منها للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته.

ولا وجود عندهم للجوهر الفرد[1]. وبيان كون الأمرين. أي القابليتين اللتين هما الأثران وجوديين. قيل: ويمكن أخذه إلزامياً لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء. وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابليتين عن الجوهرية، وهو مشكل. احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة أوجه:

الأول: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لـ(أ) ولـ(ب) مثلاً، لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) لإمكان تعقل كل منهما بدون الأخرى. فإن دخل فيه، أي في الواحد الحقيقي هما، أي هذان المفهومان، أو دخل فيه أحدهما، لزم التركيب في الواحد الحقيقي. هذا خلف. وإلا وإن لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما، لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدراً لمصدريتهما، أي لمصدريتي (أ)، (ب)، كما كان مصدراً لهما، إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره. وإلا لم يكن هو وحده مصدراً لـ(أ) ولـ(ب)، والمقدر خلافه. وحينئذ عاد الكلام فيهما. أي في المصدريتين، فنقول: كونه مصدراً لإحدى المصدريتين غير كونه مصدراً للأخرى. فهذان المفهومان إن دخلا فيه أو أحدهما، لزم التركيب. وإلا كان مصدراً لهما أيضاً. ولزم التسلسل في المصدريات. وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط، فيقال: إن كان كل من مفهومي مصدرية (أ) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي، كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان، وإن دخلا فيه معاً أو دخل أحدهما، وكان الآخر عيناً، لزم التركيب فقط. وإن خرجا معاً أو خرج أحدهما، وكان الآخر عيناً، لزم التسلسل فقط. وإن دخل أحدهما وخرج الآخر، لزم التركيب والتسلسل معاً. فالأقسام ستة، والكل محال.

(١) قيل: ولو فرض له وجود فيجوز أن يكون له أجزاء عقلية والأجزاء العقلية، وإن كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطاً في الخارج إلا أنها يجوز أن تكون مبادئ آثار خارجية مثلاً يجوز أن يكون زيد باعتبار أن يكون حيواناً مبدأ للمشي وباعتبار كونه انساناً مبدأ للتعجب وأن فرض بساطته في الخارج، وكيف والتعدد باعتبار الأجزاء العقلية ليس أدنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية.

الوجه الثاني: أنّا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة. أي قطعاً يقينياً لا شبهة فيه، فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده. فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر وتعدده لا يكون إلا باختلاف المؤثر وتعدده، لما كان الأمر كذلك، فظهر أنه كلما تعدد المعلول، تعددت العلة. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما اتحدت العلة، اتحد المعلول. وهو المطلوب.

الوجه الثالث: أنه لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأثرين كـ(أ) و (ب) مثلاً، لكان مصدراً لـ(أ) ولما ليس (أ) لأن (ب) ليس (أ)، ولكان أيضاً مصدراً لـ(ب). ولما ليس (ب). وأنه تناقض. والجواب عن الأول المصدرية أمر اعتباري أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي، إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجدها. فلا تكون الذات مصدراً لها، لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود. وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات. وإن سلمنا تسلسلها، فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع[1]. فإن قيل: لا شك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات، وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره. إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه، فلا يتصور حينئذ صدوره عنها. ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره. والمراد بالمصدرية هي هذه[2] الخصوصية، لا الأمر الإضافي

---

(١) فيه بحث لأن المصدرية على تقدير أن يحتاج إلى مصدرية أخرى ويتسلسل يرد أن يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء يحتاج إلى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً، والحاصل أنه لو سلم عدم جريان برهان التعليق ههنا امتنع بوجه آخر.

(٢) ليس في (ب) لفظ (هذه) ومن غيرها يستقيم المعنى.

الذي يتعقل بين الصادر ومصدره، لأنه متأخر عنهما. فإذا فرض[١] أن الفاعل واحد حقيقي، وصدر عنه أثر واحد، كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل. وإن فرض صدور أثر آخر، كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات. إذ ليس هناك جهة أخرى. فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره. فلا يكون علة لشيء منهما. فإذا تعدد المعلول، فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو[٢] بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان. وحينئذ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات. ولهذا قيل: إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة، أو غير متشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها، لا بعضها دون بعض. ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه، فذاك لا يضرنا؛ لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة، بل له إرادة يتعدد تعلقها، فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات أمور كثيرة. ولا يقدح ذلك في كونه واحداً حقيقياً بحسب ذاته. والجواب عن الثاني أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد. فإنَّا لما رأينا ناراً ولا برد معها كما كان مع الماء. ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار، علمنا بتخلف أثر كل منهما على الآخر أنهما مختلفان، إذ لو تساويا، لامتنع تخلف الأثر. فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف، لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها. بل[٣] هذا هو المتنازع فيه.

---

(١) في (ب) فرضنا بدلاً من (فرض).
(٢) في (ب) بزيادة (عن طريق).
(٣) ليس في (ب) لفظ (بل).

والجواب عن الثالث لا نسلم أن صدور (أ) وصدور لا (أ) تناقض. فإن نقيض صدور (أ) هو لا صدور[1] (أ). وأما صدور لا (أ)، أعني صدور (ب) فلا يناقضه.

فإن قيل: التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر لـ (أ) إن كانت مصدر لغير (أ)، صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة، فيصدق أن هذه الجهة مصدر لـ (أ) وغير مصدر لـ (أ). وهما متناقضان.

قلنا: إنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحداً وهو ممتنع. كذا ذكره بعضهم، وهو سهو، لأن قولنا: هذه الجهة مصدر لـ (أ) وإن كانت موجبة محصلة. لكن قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (أ) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة. بل هي أيضاً موجبة محصلة المحمول، لكن لمحمولها متعلق معدول. نعم قولنا: هذه الجهة غير مصدر لـ (أ) موجبة معدولة. والفرق بينه وبين قولنا: هذه الجهة مصدر لغير (أ) بين لا سترة به.

قال الكاتبي في شرح الملخص إذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) من تلك الجهة، صدق أنه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة، فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة، وأنه تناقض. وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب، ثم قال: جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه (ب)، صدق أنه لم يصدر عنه (أ)، بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ). وإن سلم، فلا تناقض بين قولنا: صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ). بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ). وإن سلم، فلا تناقض بين قولنا: صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ)، لأنهما مطلقتان. وإن قيدت إحداهما بالدوام، كانت كاذبة[2].

---

(١) سقط من (ب) صدور (أ).

(٢) فيه منع ظاهر لأن فعل الواجب المفروض سرمدي فإذا صدر عنه يجب أن يفيد الدوام فكيف يقال إن القضيتين المذكورتين مطلقتان.

قال الإمام الرازي في «المباحث المشرقية»: والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها. ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف، أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان.

المقصد الرابع

قال الحكماء: البسيط الحقيقي لا تعدد فيه أصلاً[1]، كالواجب تعالى لا يكون قابلاً وفاعلاً. أي لا يكن مصدراً لأثر وقابلاً له من جهة واحدة خلافاً للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته، وهي صادرة عنه وقائمة به[2]. وإلا، وإن لم يكن كذلك، بل كان قابلاً وفاعلاً فهو مصدر للقبول والفعل معاً، فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران. وقد تبين لك بطلانه.

قلنا: وقد عرفت أيضاً جوابه مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية. وأيضاً فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، فلا يجتمعان، واعترض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده، لم يجب معه وجود المقبول، كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول. وإذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول، وجب وجودهما معهما. فلا فرق إذاً بينهما في الوجوب والإمكان.

وأجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله. ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد من الفاعل. فالفعل وحده موجب في الجملة. والقبول وحده ليس بموجب أصلاً. فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة، لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة.

---

(١) لا من حيث الذات، ولا من حيث الصفات والاعتبارات.

(٢) يقسم الجويني صفات الله إلى نوعين، نفسية، ومعنوية فالصفة النفسية، هي اللازمة لذات الشيء، غير المعللة بعلل قائمة بالموصوف، أي أنها الصفة الذاتية المنبثقة عن الذات ما هي ذات.

والصفة المعنوية: هي الحكم الثابت للموصوف بها، وهي معللة بعلل قائمة بالموصوف.

والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط إلى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان من جهتين مختلفتين، فتجب النسبة الناشئة من جهة، ولا تجب النسبة الناشئة من جهة أخرى.

ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة، وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة. ومنهم من أجاب على الوجه الثاني بأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب، بل يجامعه لا بالإمكان الخاص الذي ينافيه. وأورد عليه أنه، أي انتساب القابل إلى المقبول بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص. ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول مع وجود القابل. ويتم الدليل حينئذ، إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب. ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك. أو نقول بعبارة أخرى: نسبة الفاعل لا تحتمل الإمكان الخاص، ونسبة القابل تحتمله. فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له، إلا أن يعاد إلى الجواب الأول، فيقال: جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين:

إحديهما: واجبة على التعين، غير محتملة للإمكان الخاص، **والأخرى**: محتملة له، فيكون الجواب الثاني لغواً.

المقصد الخامس

قال الحكماء: القوة[1] الجسمانية ـ أي الحالة في الجسم ـ لا تفيد أثراً غير متناه لا في المدة. أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه، سواء كان الفعل الصادر عنها واحداً أو متعدداً، ولا في الشدة. أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها، ولا في العدة. أي لا تقوى على

---

(١) القوة مبدأ الفعل سواء كان بشعور وإرادة أو لا، وهي إما مادية كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل. قال (ديكارت) إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل واحدة بالفطرة عند جميع الناس.
راجع مقالة الطريق ص ٧٠.

فعل عدده غير متناهٍ، سواء كان زمانه متناهياً، أو غير متناهٍ. وإنما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة، لأن التناهي، واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية الأولية للكمية. فإذا وصف القوى باللاتناهي نظراً إلى آثارها، فلا بد أن يعتبر إما عدد الآثار، وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة، وإما زمانها، وحينئذ إما أن يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة. وأما أن يعتبر لاتناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد، فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة. ثم إن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان؛ لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة، فلا شك زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر. فما تكون غير متناهية في الشدة، وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان، إذ لو وقت في زمان، وكل زمان قابل للقسمة، فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع، فمصدرها أشد وأقوى. فلا يكون مصدر الأولى غير متناهٍ في الشدة. والمقدر خلافه، لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال، لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة، فتنقسم بانقسامها. ويكون مقدارها -أعني الزمان- منقسماً أيضاً. واعترض عليه بأنّا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر. وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً لجواز أن يكون المفروض محالاً مستلزماً لمحال آخر. وأما اللاتناهي أبداً في المدة والعدة، فقد جوزه المتكلمون، لأن نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار دائمان، ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها، فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيراً غير متناهٍ زماناً وعدداً. ومنعه الحكماء، وقالوا بمنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية. واحتجوا عليه -أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما- بأن قوة النصف[1] -أي نصف الجسم في التحريك الطبيعي- نصف

---

(١) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله: والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت المحل فذكر النصف للتصوير.

قوة الكل في ذلك التحريك. وإنما قلنا: إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف، والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول. أي قبول الحركة، لأنه، أي لأن ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما، وتفاوتهما. أي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة، فإنها، أي القوة تنقسم بانقسام المحل. فالقابلان. أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية، لا تفاوت من جهتهما أصلاً. والفاعلان للتحريك الطبيعي. أعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحل. ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية، كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً. فيكون التفاوت بين أثريهما أيضاً كذلك، إذ لا تفاوت في الأثر ههنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين، وبأن قوة الضعف، أي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول. وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضاً بأن نفرض قاسراً واحداً حركهما بقوة واحدة. والتفاوت في القابل. إذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف. أعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية أكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف، فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة الفاعل أصلاً، بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته. فإذا كانت نسبة المعاوق بالضعف، كانت نسبة القبول إلى القبول بالنصف، فيكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضاً إذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية، والثانية في الحركة القسرية. فإذا فرضناهما .أي التحريك الطبيعي والقسري. من مبدأ واحد، أي فحينئذ نقول[1]: لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية. وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل. فنفرض أن

---

(١) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد منهما هكذا، وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية أنه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فإن كانت حركة البعض غير متناهية وحركات الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير متناهي وإن كانت متناهية يلزم تناهي حركات الكل أيضاً.

هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان، فلا شك أن حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الأولى. وكذلك نقول: لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسماً آخر بالقسر إلى غير النهاية. وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر، فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد. فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية. فإذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية، فالأقل وهو حركة النصف في الطبيعية، وحركة الضعف في القسرية، إما متناهٍ. والأكثر الذي فرضناه غير متناهٍ ضعفه لما عرفت، وضعف المتناهي متناهٍ بالضرورة. فيكون الأكثر متناهياً، وهو خلاف المفروض. وإما غير متناهٍ. وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحداً، فتقع الزيادة عليه. أي زيادة الأكثر على الأقل في الجهة التي هو بها غير متناهٍ فهو متناهٍ. إذ لا بد أن ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها. وأنه .أي كون الأقل متناهياً في الجهة التي هو فيها غير متناهٍ. محال بالضرورة. وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة:

الأول: إن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها، أو قسرياً في جسم آخر. وذلك غير مسلم عندنا. بل الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداء.

فإن قلت: إذا لم تكن مؤثرة أصلاً. لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضاً. وهو المطلوب.

قلت: معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهياً، لا غير متناه. ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضاً موقوف على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً.

الثاني: إن النصف من الجسم له قوة مؤثرة، وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه. فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين، انعدمت تلك القوة بالكلية[1] كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم، فلا يكون

---

(١) وذلك لفرط صغر المحل ثم إن هذا المنع في القوة الطبيعية. وأما في القوة القسرية فيقال: إن المحرك إذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم أن يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما أصلاً هذا توجيه ما ذكره.

لنصف الجسم قوة أصلاً. وإن فرض أن له قوة هي جزءاً لقوة الكل، فليس يلزم أن يكون جزءاً لقوة قوية على الفعل. فإن عشرة مثلاً إذا أقلوا حجراً في مسافة، فالواحد منهم إذا انفرد ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة. بل لا يقوى على تحريكه أصلاً.

الثالث: أنها أي قوة النصف نصف قوة الكل. وهو أيضاً غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم، فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم. وهذان الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية. ولهذا قيل: إن هذا البرهان إنما يجري في قوة حالة في جسم، لا معاوقة فيه، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه، كالطبائع في الأجسام العنصرية، وكالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية. لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها. وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها[1] طبائعها، فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك[2] النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب، فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف.

الرابع: إمكان فرضهما. أي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي أو زماني، وهو ممنوع فيما إذا كانت القوة غير متناهية. وقد يعد هذا المنع مكابرة.

الخامس: وجود الحركتين الطبيعيتين أو القسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان، فيصح أن يقال: إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية، وأن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها الحركة القسرية، لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما، بل هي كالأعداد التي لم توجد. فلا يصح الحكم عليها

---

(١) في (ب) في بدلاً من (تقتضيها).
(٢) ليس في (ب) لفظ (تلك).

بالزيادة والنقصان. وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث، فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم، أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات. فلا يصح الحكم عليها بالازدياد، فضلاً عن اقتضائه تناهيها. هذا، وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال. وهذا المعنى حاصل في الحال. ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد[١] من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء. وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل، فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث، إذ ليس لمجموعها وجود في وقت، فامتنع الحكم عليها بالزيادة. ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناهٍ. وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة، فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر، ثم قد يوجدان. أي لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر، وبعد تسليم ذلك، فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال. لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء، كفلك القمر، وفلك زحل. فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل، مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعاً في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء. ثم أنه ـ أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه ـ منقوض بالأفلاك. فإن

---

(١) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل إن كون القوة قوية على شيء لا يتصف بالزيادة لذاته بل اتصافه إنما يكون من جهة الحركة وهي تتصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة إذ لا مسافة ههنا قار بالذات غير متناهية لتناهي الأبعاد بل المسافة ههنا إما أوضاع غير متناهية غير مجتمعة، وإما مسافة اعتبرت متكررة، وعلى جميع التقارير يظهر أنه لا نفع في هذا الاعتذار لأنه يلزم عليه ما هرب منه.

الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند إلى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية. وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء، فلا يترجح به إرادة وجود بعضها على بعض، بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية. فتلك الحركات مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم. فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم. وقد أجابوا عن النقض بأن مبادئ الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها، والبرهان إنما قام على أن القوى الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية، لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار. ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية، وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى، جاز أيضاً كونها مبادئ لتكل الآثار، لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً.

المقصد السادس

الدور[1] ممتنع وهو أن يكون شيئآن كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها. وامتناعه إما بالضرورة كما ذهب إليه الإمام الرازي. وإما بالاستدلال لأن العلة متقدمة على المعلول. فلو كان الشيء علة لعلته، لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين.

---

(١) الدور في اللغة عود الشيء إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين، يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الآخر، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.
فالدور: إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وينقسم إلى دور علمي ودور إضافي أو معي ودور مساو. والدور الفاسد عند المناطقة: هو الخطأ الناشئ عن تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول.

فإن قيل: لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم، بل بالذات، فحينئذ نقول: معنى التقدم بالعلية والذات إن كان نفس العلية، كان قولك: لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى قولك: لزم علية الشيء لعلته، فيمنع بطلانه، لأنه عين المتنازع فيه بحسب المعنى، وإن كان مخالفاً له في اللفظ. وإن أردت به ـ أي بتقدم العلة على معلوله ـ أمراً وراء ذلك المذكور الذي هو العلية، فلا بد من تصويره أولاً، ثم تقريره وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانياً. فإنَّا من وراء المنع في المقامين، إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية، ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها، فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة، فالجواب أن يقال: معنى تقدم العلة على معلولها هو أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود في نفسها، لم توجد غيرها. فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي، وهو المصحح لقولنا: كانت العلة، فكان المعلول من غير عكس. فإن أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال: تحرك الخاتم، فتحركت اليد. فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء، ويمنع من عكسه، فلذلك قال: والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما. وثبوته للعلة كلاهما ضروري. فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال. وقد يقال أي في إبطال الدور، وذلك أن الإمام الرازي بعدما اعترض في الأربعين على الدليل المذكور، قال: والأولى أن يقال: كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه. أي إلى ذلك الواحد، فيلزم حينئذ افتقاره. أي افتقار كل واحد إلى نفسه وأنه محال، إذ الافتقار نسبة لا تتصور إلا بين الشيئين، فكيف يتصور بين الشيء ونفسه. قال: والأقوى في الاستدلال على إبطاله هو أن نسبة المفتقر إليه، وهو العلة إلى المفتقر، وهو المعلول بالوجوب. لأن العلة المعينة تستلزم معلولاً معيناً[1]. ونسبة المفتقر إلى المفتقر

---

(١) أي قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كانت شيئاً واحداً بالقياس إلى آخر مفتقراً ومفتقراً إليه لتحقق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ما قيل إن هذا البيان مختص بإبطال بعض صور الدور أعني ما=

إليه بالإمكان، لأن المعلول المعين لا يستلزم علة معينة. بل علة ما، وهما أعني الوجوب والإمكان متنافيان. فلو كان شيئآن كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معاً وهو محال. وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى لأن تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري. لا يقال: جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان، لأنّا نقول: لا دور إلا مع اتحاد الجهة، وعبارة لباب الأربعين. هكذا المفتقر إليه واجب بالنسبة إلى المفتقر. والمفتقر ممكن بالنسبة إلى المفتقر إليه. والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة، إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول، بل يمكن لها ذلك. ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح. ثم قال الإمام: ولا يرد، أي على الدليل الأولي أو الأقوى المضافان نقضاً، بأن يقال: كل منهما مفتقر إلى الآخر، فيلزم افتقار كل إلى نفسه. وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والإمكان. فلو صح ما ذكرتم، لامتنع المضافان. وإنما لم يرّدا نقضاً على ما ذكره، لأنهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج. فلا يوصفان بالافتقار أصلاً، فضلاً عن أن يفتقر كل إلى الآخر. أو نقول: تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي يقتضيهما، لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه، فلا نقض بهما بوجه.

قال صاحب اللباب[1]: ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام على تقدم العلة. فإن عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقاً، فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك

= لا ينفك المعلول عن العلة والمدعى عام، وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والإمكان هو الإمكان بالقياس إلى الغير ولا تنافي بينهما لأن المراد بالوجوب والإمكان ههنا الاستلزام وعدمه.

(١) هو القاضي سراج الدين أبو الثنا محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة اثنتين وثمانين وستمائة لخص الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي وسماه اللباب. راجع كشف الظنون ١: ٦١.

كل من الشيئين عن الآخر. ولا امتناع في ذلك، بل هو واقع بين المتلازمين. وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة، إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه. وإن أريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت المتأخر. أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه. جاء في التأخر. أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم. أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه. إذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر .أي المعلول. متأخر عن العلة. فلو كانت العلة معلولة له، لافتقرت، أي تأخرت عنه، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين. فيقال: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية، كان قولك: لزم تأخر الشيء عن معلوله جارياً مجرى قولك: لزم معلولية الشيء لمعلوله، فيمنع بطلانه، لأنه عين المتنازع فيه. وإن أردت به معنى آخر، فلا بد من تصويره وتقريره. فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي[1].

المقصد السابع

في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل، وهي أن نقول: العلة المؤثرة[2] يجب أن تكون موجودة مع المعلول. أي في زمان وجوده. وإلا .أي وأن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان، بل قبله. فقد افترقا. أي جاز افتراقهما، فيكون عند وجود العلة لا معلول، وعند وجود المعلول لا علة. فليس وجوده لوجودها[3] فلا علية بينهما. فإن قيل: لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة. إذ لعلها .أي العلة في الزمان الأول الذي هو زمان وجودها. توجد المعلول. أي تحصل وجوده في الزمان الثاني. فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول، والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني.

---

(١) أي المردود عند الإمام وهو ما ذكره، والمرض عنده هو الأولى.

(٢) أي المستقلة بالتأثير، وإنما لم يصرح به لأن ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها.

(٣) وذلك لتخلف كل منهما عن الآخر.

قلنا: الإيجاد .أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه. إن كان نفس حصول المعلول، فلا يتخلف حصول المعلول عنه. أي عن إيجاب العلة إياه، لامتناع تخلف الشيء عن نفسه. وإن كان الإيجاد والإيجاب غيره .أي غير حصول المعلول. كان ذلك الغير الذي هو الإيجاب موجباً في الحال له. أي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال. فله .أي فلذلك الغير وهو الإيجاب. إيجاب آخر. وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب، وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية[1]. وفيه نظر، لأنه .أي الإيجاب. على تقدير المغايرة ليس موجباً حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر، بل يكون إيجاباً مغايراً لحصول المعلول. وإلا .أي وإن لم يكن كذلك، بل كان الإيجاب موجباً. لزم التسلسل في الإيجاب مطلقاً سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله، وسواء كان مغايراً لحصول المعلول، أو لم يكن، ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس حصول المعلول. إذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجبه العلة، فحصل. فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء، وهو مستدرك مستقبح جداً. وقد يجاب بأنه إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال، فحينئذ لا معلول حال إيجاب العلة. وبالعكس، أي لا إيجاب حال حصول المعلول. فليس حصوله لإيجابها له. ولما أمكن أن يتطرق إليه المنع المذكور أولاً.

قال المصنف: والأولى في دفع تجويز كون الإيجاب في الحال، وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك. فإن معنى الإيجاب .أي إيجاب العلة للمعلول. هو أن يكون وجوده مستنداً إلى وجودها، ومتعلقاً بها. أي بوجودها. بحيث لو ارتفعت العلة، ارتفع المعلول تبعاً لارتفاعها. وبالجملة فليس وجوده .أي وجود

(١) وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق أو كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية مع أنه في جانب المعلول وهو ملتزم.

المعلول. عن علة غير إيجاد تلك العلة وإيجابها إياه. إي لا تمايز بينهما بحيث يقال: أن أحدهما غير الآخر، بل هما بحيث يعدان واحداً. فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر، فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقية. وليس هناك حصول انكسار. وكذا الإيجاد وحصول الوجود. فلا يتصور أن ثمة إيجاداً حقيقة. وليس حصول وجود، فلا إيجاد من العلة حال العدم. أي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه[1]. إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما، فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول، وحصول الوجود في الزمان الثاني. وقد يقال: إنما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيهاً على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي، والإيجاد الاختياري. فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً.

المقصد الثامن

التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن[2] في وجوده إلى علة مؤثرة فيه. وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا، إلى غير النهاية لوجوده خمسة:

الأول: جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى إذا أخذ من حيث هو جميعها. أي أخذ بحيث لا يدخل فيها .أي في جميعها. غيرها. أي غير تلك الممكنات. ولا يخرج عنها شيء منها. فلا شك أنه ليس بمعدوم. وإلا فيعدم جزء؛ لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه. والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود.

---

(١) وإن كان وجوده مغايراً لها إشارة إلى ما ذهب إليه التفتازاني في كتابه شرح المقاصد.

(٢) يعني أن المقصود بالإبطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لإثبات الواجب لا أن حقيقة التسلسل ذلك، ولا أن المحال هو هذا التسلسل.

وذلك لأنّا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها. وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً، فهو موجود، إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم. وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته، لاحتياجه إلى كل جزء من أجزائه التي كلها ممكنة، والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكناً. فهو ـأي ذلك الجميع ـ ممكن، لانحصار الموجود في الواجب، والممكن، فله علة لما مر من أن الممكن محتاج في وجوده إلى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع، إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه. وإلا كان موجوداً قبل وجود نفسه، ولا شيئاً من أجزائه. وإلا أوجد ذلك الجزء نفسه. لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها. ومن جملتها ذلك الجزء. وأنها ـأي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءاً من أجزاء تلك السلسلة. فإن جميع الأجزاء لو وقع بغيرها ـأي بغير تلك العلة ـ كان المجموع أيضاً واقعاً بغيرها. إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء، فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة. وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسة، فلا يكون ذلك الجزء مستنداً إلى علة موجدة داخلة في السلسلة. وإلا توارد موجدان على معلول واحد شخصي[1]. وهو ـأي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلة في السلسلة ـ خلاف المفروض؛ لأنّا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى النهاية. هذا خلف. وأيضاً إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلة، كان طرفاً لتلك السلسلة، فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية. وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالاً. فالتسلسل محال. وههنا اعتراضات:

(١) بهذا ظهر أن الدليل المذكور إنما يجري في العلل المؤثرة إذ توارد العلل الغير المؤثرة جائز فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العلل الغير المؤثرة علة مؤثرة للكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر.

الأول: إن لفظ الجميع والمجموع والجملة إنما يطلق على المتناهي. وهذا نزاع لفظي. إذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الأمور، بحيث لا يخرج عنها واحد منها، كما نبه عليه بقوله: ولا يخرج عنها شيء منها. وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية.

الثاني: إن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة، لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الأزمنة.

وجوابه أن كلامنا في العلل المؤثرة. وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول.

الثالث: إن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً. وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة. فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول، لم يكن موجوداً ولا ممكن الوجود أيضاً. لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج. واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل. وإن أردت به المعنى الثاني، اخترنا أن علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه. فإن الثاني علة للأول. والثالث علة للثاني. وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها. ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد، لم يحتج إلى علة خارجة عن علل الأفراد. ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه. أعني أن يعلل كل واحد من أشياء غير[1] متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي. فلا تحتاج تلك الأشياء إلى علة أخرى خارجة عنها[2]. فتكون تلك الأشياء معللة بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها. إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (غير) وهو تحريف.

(٢) ليس في (أ) لفظ (عنها).

والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله: أي بحيث لا يدخل فيها غيرها. فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد. ولا شك أن هذه **الآحاد ممكنات موجودة، كما أن كل واحد منها موجود ممكن، وكما أن** الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة كافية في إيجاده. كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة. وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة، كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد. وحينئذ نقول: جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد، إما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها، أو خارجة عنها. والأول محال لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية، أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء. ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها. وبين تعليل مجموعها بمجموعها، وهما أمران متغايران.

الأول: هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال.

والثاني: مما ينبه على بطلانه. فإنه باطل بديهة على أي وجه فرض. أعني سواء فرض[1] في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أو لا على سبيل الدور.

الرابع[2]: أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موجداً لنفسه. **فإن الواجب إذا أثر في ممكن، حصل مجموعها. وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه. فلا بد له من موجد.**

---

(١) بل نقول تعليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تعليل الآحاد.

(٢) منع مع السند، وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات المقدمة لدفع السند.

ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجداً لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثراً لشيء. والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد. ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة. وإلا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لأنه ممكن. فلا بد له من علة مؤثرة. ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض. وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة؛ بل كان له شريك فيه. ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغنٍ عن المؤثر كما في المركب من الواجب، والممكن. وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة. وهكذا لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة، لكان علة لنفسه قطعاً. واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل، لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة.

الوجه الثاني: من وجوه إبطال التسلسل أنّا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة. ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى. هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل[1]. وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة، ومما بعدها بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى. فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين. إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناهٍ. ثم نطبق الجملتين. إي إحديهما على الأخرى من ذلك المبدأ. أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ. فالأول من أحديهما بالأول. أي بإزاء الأول من الأخرى. والثاني بالثاني وهلم جرا. فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة في عدة الآحاد، كانت الناقصة كالزائدة. أي مساوية لها في عدة الآحاد. هذا

(١) أي الفرض بطريق التصاعد، وأما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الأنسبية لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية أولاً وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في إبطال التسلسل من جانب المعلول.

خلف. وإلا ـ أي وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة ـ وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء. وعنده ـ أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة ـ تنقطع الناقصة بالضرورة. فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها. والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناهٍ كما صورناه. والزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ بلا شبهة، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين، وغير منقطعتين فيها. هذا خلف. وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق[1]. وهو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية. وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات، أو وضعي كالأبعاد، أو لا يكون هناك ترتب أصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة[2]. وليس أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها. وقد نقض هذا الدليل بمراتب الأعداد. لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها. وذلك لأنّا نفرض جملتين من الأعداد:

إحديهما: تضعيف الواحد مراراً غير متناهية.

والأخرى: تضعيف الألف كذلك، ثم تطبق إحديهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة ونسرد الكلام إلى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة.

والجواب عن هذا النقض أن المعلولات ـ بل جميع ما يستدل بالتطبيق

---

(١) البرهان عند الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد. أما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات. والبرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني.
راجع تعريفات الجرجاني، والنجاة لابن سينا ص ١٠٣.

(٢) الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لقولهم بقدم نوع الإنسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها إما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها في الوجود لأنه إن اعتبر إضافتها إلى أزمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة، وإن لم تعتبر بل أخذ ذواتها لم تكن مرتبة.

على بطلان التسلسل فيه. قد ضبطها وجود. فليس المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمراً وهمياً محضاً حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم، وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الأعداد. فإنها وهمية محضة. فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم، لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى، فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها. فلا يلزم محذور. وتحقيقه أن الأعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، فنختار أنهما ـ أي الجملتين المفروضتين في الأعداد ـ تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه. وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر حتى يكون محالاً. إذ ليست الجملتان في نفس الأمر. فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر، أو نختار أنهما لا تنقطعان. ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر، لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر بخلاف ما له وجود في نفس الأمر. فإنه يلزم فيه أحد أمرين: إما انقطاعه في نفس الأمر، فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهياً فيه. أو عدمه ـ أي عدم انقطاعه في نفس الأمر، فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة. وكلاهما محال لما عرفت. وإنما قلنا: «قد ضبطها وجود»، ولم نقل: «قد اجتمعت في الوجود» ليتناول كل ما له وجود إما معاً، سواء كان بينها ترتب أو لم يكن. وإما على سبيل التعاقب. أي بلا اجتماع في الوجود. فإن ترتبهما ـ أي ترتب هذين النوعين، أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ـ ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الأعداد؛ لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر إما مجتمعة وإما متعاقبة.

وقال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب إما وضعاً وإما طبعاً، ليسقط عنهم ذلك النقض. وتلخيص ما ذكروه أنه إذا كانت الآحاد موجودة معاً بالفعل، وكان بينها ترتب أيضاً، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى، كان الثاني بإزاء الثاني قطعاً. وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة. وإذا لم تكن موجودة في الخارج معاً، لم يتم، لأن وقوع آحاد أحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي. إذ

ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً، وليس في الوجود الذهني أيضاً، لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة. ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلاً معاً، إما في الخارج أو في الذهن. وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً، ولم يكن بينها ترتب بوجه ما إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول، كون الثاني بإزاء الثاني، والثالث بإزاء الثالث. وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى. اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى، واعتبره بإزاء واحد من الأخرى. لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة، لا دفعة، ولا في زمان متناهٍ، حتى يتصور هناك تطبيق، ويظهر الخلف، بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل. واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى. فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر، كان ذلك كافياً في وقوع كل جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني. وليس الحال في أعداد الحصى كذلك. بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها.

قالوا: فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي. فلا نقض بالأعداد أصلاً.

قال المصنف: وأنت تعلم أن الدليل ـ يعني برهان التطبيق ـ عام لقيامه. وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك. فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط ـ أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه ـ اعتراف بالتخلف. أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر. أعني الحوادث المتعاقبة، والأمور المجتمعة بلا ترتب. وأنه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضاً.

الوجه الثالث: ما بين هذا المعلول المعين وكل علة[1] من العلل

---

(١) لا يخلو عن مسامحة إذ لا شيء بين المعلول الأخير والعلة القريبة حتى يحكم بأنه متناه.

الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناهٍ، لأنه محصور بين حاصرين هما هذا المعلول، وتلك العلة. ومن المحال أن يكون ما لا يتناهى محصوراً بين أمرين يحيطان به[١]. فيكون الكل -أي كل السلسلة- متناهياً أيضاً. لأنه -أي الكل لا يزيد على ذلك. أي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل إلا بواحد من جانب العلل. فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعاً بينه وبين ذلك المعلول الأخير. وإذا كان الواقع بينهما متناهياً. ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحد فقط، كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهياً. وليس ما ذكره من قبيل ما يقال أن ما بين (أ) و(ب) أقل من ذراع. وما بين (ب) و (ج) أقل منها. وما بين (ج) و (د) كذلك، فيكون ما بين (أ) و (د) أقل من ذراع. فإنه ظاهر الفساد. بل هو من قبيل أن يقال ما بين (أ) و (ب) أقل من ذراع، وما بين (أ) و (د) كذلك. فإذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (أ)، لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا (بنقطة (د). وهذا حكم صحيح. فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة. وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ، يكون المجموع -أي مجموع المسافة- لا يزيد على فرسخ إلا بجزء واحد ضرورة. والمراد أن المجموع لو زاد عليه، لم يزد إلا بجزء واحد. وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون إذا جعل الجزء الأول الذي هو المبدأ داخلاً فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير. وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ[٢] بما يلي الجزء الأخير. وأن فرض المساواة مع إخراج المبدأ، كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى. وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد، أو بعدد متناهٍ، فهو متناهٍ بالضرورة. واعترف من احتج به وسماه برهاناً

---

(١) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الإشكال بأن الحوادث غير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحادث اليومي مع عدم تناهيها.

(٢) أما إذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الأخير فلا يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له ولظهوره لم يتعرض له.

عرشياً[1] وهو صاحب الإشراق، بأنه حدسي محتاج إلى حدس ليعلم به صحته. وذلك لأن العلل لو كانت متناهية، لظهر ظهوراً تاماً أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير. وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده. فليس يظهر هذا المعنى فيه. إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى. فكيف يتصور الانحصار، لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل. وإن لم يتعين عندنا، ولم يكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين. وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما عداهما. وهذا البرهان الحدسي[2] يعم الأمور المتعددة الموجودة معاً المترتبة، سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات. ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض إلا عدد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق. فإنه جارٍ فيها بدون هذا الفرض.

الوجه الرابع: لو تسلسل[3] العلل إلى غير النهاية، لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل. أي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية. والتالي باطل. أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية، كان كل ما هو علة فيها. أي في تلك السلسلة، فهو معلول، لأن كل واحد مما

---

(١) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي واللوحي استعملهما في عدة مواضع من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه وباللوحي ما أخذه من الكتاب والله أعلم.

(٢) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة، وفي الحديث: الصدق برهان، والبرهان هنا الحجة والدليل، والبرهان عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني) وقال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني.
[راجع النجاة لابن سينا ص ١٠٣].

(٣) أورد عليه أن العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان إنما ينتهض إذا تحققنا غير متناهيتين، وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الاجمالي إذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية.

عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولاً لما قبله من غير عكس كلي. فإن الأخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة. فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية. ولو كانت العلل متناهية، لم يلزم ذلك. فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول. ومنتهاها. أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة. فيتساوى عدد العلية والمعلولية. وأما الاستثنائية، وهي بطلان التالي، فلأن العلة والمعلول. أي العلية والمعلولية متضايفان تضايفاً حقيقياً. ومن لوازمها التكافؤ في الوجود. أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين، وجد الآخر قطعاً. فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد ضرورة. وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين، كأب واحد له أبناء كثيرة، لكن له بإزاء كل بنوة أبوة. وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات. فيقال: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية، لزاد عدد العلية على عدد المعلولية، لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة، فهو علة من غير عكس. فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة. ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولاً ولم يكن علة، فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما. وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عدداً من الأخرى. وهو باطل.

الوجه الخامس: إنَّا سنبين في الإلهيات انتهاء الكل .أي جميع الممكنات الموجودة. إلى الواجب لذاته. وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره، فهو طرف للسلسلة. وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات. وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل. وإلا لزم الدور، لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب. فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل، كان كل منهما موقوفاً على الآخر.

المقصد التاسع

الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو أن الشرط يتوقف

عليه تأثير المؤثر[١]، لا ذاته، كيبوسة الحطب، فإنها شرط للإحراق، إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً. والجزء ما يتوقف عليه ذاته، أي ذات المؤثر، فيتوقف أيضاً عليه تأثيره. لكن لا ابتداء، بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه. وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك، إذ قد علمت أنه .أي عدم المانع. كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب. وعده .أي عد عدم المانع. من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز، لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلاً في الوجود حتى يعد شرطاً حقيقة، بل هو كاشف عما هو شرط. فأطلق اسمه عليه، ونسب حكمه إليه.

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال وبيان أحكامهما عندهم.

قال الآمدي[٢]: إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به، ويتفرع عليه. إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالأحوال. فلذلك أوردناه تكميلاً للإفادة. وفيه .أي في هذا المقصد. مسائل ثمانٍ:

الأولى: في تعريفهما. وأقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني: العلة صفة توجب لمحلها حكماً[٣]، فيخرج بقوله صفة الجواهر. فإنها لا تكون عللاً للأحوال. ويتناول الصفة القديمة، كعلم الله تعالى وقدرته، فإنهما علتان

(١) أي المؤثر الحقيقي وهو نفس الفاعل كالنجار، وأما إذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه. والعلة عند الأصوليين: ما يجب به الحكم، وهذا التعريف يتوافق مع ما ذكره الباقلاني.

لعالميته وقادريته. والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته، وسواده وبياضه. ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا: وجد فوجد. أي ثبت الأمر الذي هو العلة، فثبت الأمر الذي هو المعلول. والمراد لزوم المعلول للعلة لزوماً عقلياً مصححاً لترتبه بالفاء عليها دون العكس. فإن مثبتي الأحوال[1] يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها. وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي. ونفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلاً. فإن الموجودات بأسرها عندهم مستندة إلى الله تعالى ابتداء بلا وجوب، ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا. وقوله: «لمحلها» يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل. أي محل تلك الصفة. فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة للمعلوم والمقدور. والمراد حكماً، لأنها غير قائمة بها. كيف ولو أوجبت لها أحكاماً، لكان المعدوم الممتنع مثلاً إذا تعلق به العلم متصفاً بحكم ثبوتي. وهو محال. وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة، فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها. وأما نحو قولهم: العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال، إذ لم يمنع منه مانع، أو العلة ما كان المعتل به معللاً، وهو .أي كون المعتل معللاً به. قوله، أي قول القائل: كذا لأجل كذا. كقولنا: كانت العالمية لأجل العلم (فدوري) أما الأول فلأن المعلول مشتق من العلة. إذ معناه ما له علة، فتتوقف معرفته على معرفتها، فلزم الدور. ويتجه عليه أيضاً أن العلة إن أوجبت معلولها في أول زمان وجودها، فلا يصح اعتبار التعقيب[2] في تعريفها، وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها، لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلاً، وهو غير عالم بعد. وأيضاً اعتبار عدم المانع[3] باطل. فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة.

---

(١) الأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما. وعند أبي هاشم بن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها، وإنما تعلم مع الذات.

(٢) لأن المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال.

(٣) هذا الاعتبار مستفاد من قوله: إذا لم يمنع منه مانع، وهذا القيد، وإن لم يذكر في كلام المنصف إلا أنه مذكور في أصل التعريف الذي أورده ذلك المعرف ولهذا ألحقه الشارح بالتعريف ثم رده.

وسيأتي أن إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً. وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل. ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة. فالدور لازم. وفيه أيضاً فساد آخر، وهو رد العلية إلى القول. أعني: يقال: كان كذا لأجل كذا. ولا شك أنه ليس معنى العلية. وقولهم العلة ما تغير حكم محلها. أي تنقله من حال إلى حال. أو العلة هي التي يتجدد بها .أي بتجددها. الحكم، يخرج الصفة القديمة، إذ لا تغير ولا تجدد فيها، مع أنها من قبيل العلل. فإن علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم. ويخرج أيضاً عن الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها، كسواد القار مثلاً، فإنه يوجب لمحله حكماً هو الأسودية. وليس فيه تغيير حكم المحل، إذ لا حكم قبل ذلك لكونه معدوماً، ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول. فنقول: المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال إذا لم يمنع مانع، أو المعتل المعلل بالعلة، أو ما كان من الأحكام متغيراً بالعلة، أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة.

المسألة الثانية: قال أكثر أصحابنا[1]: حكم العلة يتعدى محلها. أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم. وأنكره الأستاذ أبو إسحق[2]، ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها، تفريعاً على القول بالحال. وإن أنكره .أي الأستاذ. الحال. وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال. وأنكر أيضاً البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها. وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها، حيث قالوا: الله مريد بإرادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها، لا بذاته تعالى، لاستحالة قيام الحوادث، ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره. وقالت المعتزلة بأسرهم توابع الحياة، كالعلم والقدرة والإرادة، وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة إذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها، فكان المجموع عالماً قادراً إذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه، بخلاف

(١) أي من مثبتي الحال إذ لا حكم عند النافين فضلاً عن التعدي.
(٢) سبقت الترجمة له في الجزء الأول في كلمة وافية.

غيرهما. أي غير توابع الحياة كالألوان عند من يثبت لها أحكاماً. فإن حكمها لا يتعدى محلها، بل يختص به. واختلفوا في الحياة هل يتعدى حكمها محلها أو لا. فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني. وقالوا: إذا قام الحياة بجزء من شيء، كان الحي بها هو ذلك الجزء، لا جملة ذلك الشيء. فإنها .أي الحياة. ليست من توابع الحياة. أي ليس قيامها بمحل مشروطاً بقيام الحياة بذلك المحل. وإلا لزم التسلسل[1]. فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها. احتج أصحابنا على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية، لقامت إما بنفسها. ويبطله أنها عرض. والعرض لا يتصور قيامه بنفسه. ويبطله أيضاً أن نسبته .أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه إلى جميع المحال سواء. وحينئذ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص. وهو ظاهر الاستحالة، أو يوجبها في بعض دون بعض، فيلزم الترجيح بلا مرجح، أو بمحل آخر غير محل الحكم، فيكون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو. وهو باطل بالضرورة. فإن قيل: العلم وكثير من العلل. وإن استحال قيامها بنفسها، لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه. إذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته. وكونه مرئياً مع قيامه بنفسه، لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته، سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقاً، لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقاً. وإنما نجوزه .أي تعدي الحكم. إذا كان محل العلة جزءاً لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحياة. وما ذكرتم من كون زيد عالماً بعلم قائم بعمرو. ليس كذلك. فإن عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه. وأيضاً فإنه .أي ما ذكرتم. تمثيل. أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم. فلا يفيد الحكم الكلي. وتوضيح ذلك ما تمسك به الأستاذ، وهو أنكم جوزتم كون الباري فاعلاً[2]،

---

(١) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به.

(٢) أيها الأشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلاً والفعل بفتح الفاء المرادف للتكوين ليس قائماً به لأنكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى، بل هو عين المكون عندكم فتدبر فإنه زل فيه الأقدام.

والفعل ليس قائماً به. وأيضاً العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوماً مقدوراً، مع عدم قيامهما به. وكذلك نحوه. أي نحو ما ذكر. فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً مذكوراً. وكذا الأمر علة لكون الفعل واجباً، والنهي علة لكونه حراماً. ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة.

قلنا: من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لأنه مشترك بين الجوهر والعرض. ومن قال: إن وجوده عين ذاته، لم يجعله علة لرؤيته. فلا إشكال. وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل كما ذهبتم إليه، لزم كون الكل عالماً جاهلاً معاً إذا قام العلم بجزء منه، وقام الجهل بآخر. لا يقال: هذا .أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر. تقدير محال لتضادهما. أي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما. أعني العالمية والجاهلية. فإذا قام العلم بجزء، لم يجز قيام الجهل بجزء آخر. وإلا كان الكل عالماً وجاهلاً معاً. لأنّا نقول: إنه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته. فإنّا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل، كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكناً لا امتناع له في ذاته قطعاً. وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم إنما هو باعتبار تعديتهما إلى غير محله. أي تعدية حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما، فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال، لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته. وأيضاً ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل، لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية أحكامها. فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص، والعجز عنه بأخرى. فيجب اتصاف الجملة بهما منه قياماً معلوماً بالضرورة. فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل، لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً. وليس يمكن أن يقال: هذا تقدير محال؛ لأنه واقع بلا ريبة. إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة. وقولهم: «إن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية» مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري، والتمثيل للتوضيح. ولم يذكره المصنف، لأنه مر مثله في بحث الوجود. وشرع في جواب

الإلزامات التي ذكرها الأستاذ بقوله: وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكماً ثبوتياً، لأن الفاعلية صفة اعتبارية، ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكماً. وإلا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية إذا تعلق العلم به، كما أشرنا إليه. ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به، لم يتغير حاله. فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية.

المسألة الثالثة: العلة وجودية باتفاقهم[1]، لكن اختلفت طرقهم في بيانه. أي في بيان كونها وجودية. فمنهم من ادعى الضرورة. فإن الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض، والنفي الصرف لا يكون موجباً له قطعاً، بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتي أمراً وجودياً. وهذا هو الطريق المعول عليه. ومنهم من احتج عليه بوجوه:

الأول: لو جاز العالمية بعلم معدوم، لزم الجاهلية بجهل معدوم. إذ لا مزية لأحدهما على الآخر. فإذا عدما ـ أي العلم والجهل ـ عن محل، كان ذلك المحل عالماً جاهلاً معاً.

قلنا: النزاع في ثبوت الصفة العدمية، لا في سلب الصفة. فإنّا ندعي أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية، ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتي في ذلك المحل، لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل. ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة. فإنه ظاهر البطلان. وما ذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه. وإليه أشار بقوله. وأيضاً فلا نسلم اجتماع العدمين، إذ عدم العلم جهل، وعدم الجهل علم. وبينهما ـ أي بين العلم والجهل ـ تضادّ، وتنافٍ.

---

(١) ظاهر قوله: فإن الكلام في الحكم ثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجباً له يدل على أن المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لأن أبا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال، والحال ليس بموجود بل ثابت إلا أن الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها اللهم إلا أن يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعي وجوب تحققه في العلة اتفاقاً.

فإن قلت: نحن نقول: لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي، لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي. فإذا اجتمع هذان العدميان في محل، كان عالماً جاهلاً بشيء واحد من جهة واحدة.

قلت: لا نسلم أنه إذا كان مسمى العلم عدمياً وموجباً لكون محله عالماً، كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجباً لكون محله جاهلاً، سلمناه. لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذيه العدميين مع ما بينهما من التقابل. ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلاً.

الوجه الثاني: شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم. ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكماً ثبوتياً.

قلنا: إن أردت القيام .أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل. وجوده له مثل وجود الأعراض الموجودة بمحالها، ففيه النزاع؛ لأن معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم أو اتصافه به. يعني وإن أردت بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة، فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي، كاتصاف زيد بالعمى. فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى.

الوجه الثالث: العلة موجبة للحكم. والإيجاب صفة ثبوتية، لأن نقيضه هو اللاإيجاب عدمي لصدقه على المعدومات. فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي.

قلنا: قد عرفت ما فيه وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق.

فإن قيل على سبيل المعارضة: إن العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتي الأحوال، فنقول: الموجب للعالمية إما وجود العلم، فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في الكل. هذا خلف. أو العلم مع الوجود، فتتركب العلة. وهو باطل اتفاقاً من القائلين بالحال أو العلم. أي كونه

عالماً[1]. وأنه حال فليس بموجود. فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة. قلنا: الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود. وفرق بينه وبين العلم مع الوجود، وبينه وبين كونه علماً.

المسألة الرابعة: العلة العقلية التي كلامنا فيها[2] دون العلة الشرعية[3] مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها. أي كلما وجدت العلة، وجد الحكم على سبيل اللزوم، وامتناع التخلف. وهذا .أعني وجوب الإطراد. مما لا خلاف فيه أصلاً بين مثبتي الأحوال ومنعكسه يستلزم عدمها عدم حكمها. أي كلما انتفت العلة، انتفى الحكم. ولا خلاف فيه. أي في الانعكاس ووجوبه في الأحوال الحادثة. فإنه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا، انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتي الأحوال وأوجبه .أي الانعكاس. الأصحاب في الأحوال القديمة أيضاً. فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة[4]. ومنعه المعتزلة. وقالوا: لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة. ويلزمهم أحد أمرين: إما تعليل العالمية بغير العلم. كالقدرة مثلاً. وهو ضروري البطلان. إذ نعلم قطعاً أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا لا توجب كون محلها عالماً، أو ثبوتها من غير علة. وهو أيضاً باطل، لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له، جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به، كما كانت ثابتة مع عدمه. وهذا خروج عن المعقول، ومخالف لما هو مسلم عند الخصم. وإليه أشار بقوله، فجاز في المقارنة في العلم. أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم. فلا تكون معللة به. وعلى هذا فالأظهر أن يقال للعلم، إلا أنه قصد المبالغة[5] في المقارنة. ولما كان

---

(١) أي حقيقة العلم. عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم.

(٢) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون عليتها بحسب العقل فإنها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة إلا أن تكون موجبة.

(٣) بيان لفائدة التقييد بالعقلية.

(٤) أي زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى.

(٥) فإن مقارنة الظرف مع المظروف أشد من مقارنة المجاورة.

اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها.

قال الأصحاب: كل علة لا تكون منعكسة، فهي غير مطردة أيضاً. وأما قوله: وسيأتي تمامه في بحث الصفات، فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة. والواجب لا يعلل، سواء وجدت العلة أو لمْ توجد. وإلى جوابه الذي فصله هناك. واعلم أن كل علة مطردة منعكسة، وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول، والمتضايفين. وذلك لأن الإطراد والانعكاس شرط العلة. وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط. لا يقال: إذا كان المعلول مطرداً منعكساً كالعلة، كان بينهما ملازمة من الطرفين فيما إذا تمايز العلة عن غيرها. وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاء. لأنّا نقول: تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل. فإنّا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً إيجاباً يصدق معه وجد العلم، فأوجب كون محله عالماً. ولا يصدق عكسه[1]، وهو أن يقال: ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم. ونعلم بالضرورة أيضاً أو بدليل آخر يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الإطراد والانعكاس.

المسألة الخامسة: إيجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً من القائلين بثبوت الحال. وهذا حكم ضروري. فإنه لا يتصور علم بلا عالمية. يعني أنّا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العمل بشيء آخر أصلاً. وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا. فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده. فإن قيل: اقتضاء العلم العالمية

---

(١) عطف على يصدق معه أي إيجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري، نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قال: إن قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله، وإلا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله: ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركاً.

مشروط بقيام العلم بالمحل، ومشروط أيضاً بالحياة، وانتفاء أضداده. أي أضداد العلم. قلنا: هذه شروط وجوده. فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور والكلام في شروط تأثيره وإيجابه للعالمية. والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به.

المسألة السادسة: لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين. وقد اختلف فيه. فجوز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون. والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله: واعلم أنه إن جاز الانفكاك بين الحكمين إما من جانب واحد، أو من الجانبين، كالعالمية بالسواد، والعالمية بالبياض. فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة. وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الإطراد. وذلك لأنه إذا وجد تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين، كانا متلازمين. والمقدر خلافه. وإن لم يجب، بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة، كانت تلك العلة غير مطردة.

قيل: ههنا إشكالان:

الأول: لله علم واحد. وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات، إذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض. ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر. فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى. قلنا: التزمه القاضي، وقال: عالميته تعالى متعددة مختلفة، وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة. ورده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالماً بسواد محل معين مخالف لكونه عالماً ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما، لزمه من تعليلهما بعلة واحدة إما اجتماعهما معاً، وإما عدم اطراد تلك العلة. وأثبت أبو سهل الصعلوكي[1] ـ من الأشاعرة ـ لله تعالى علوماً غير متناهية. كل واحد منها علة لعالمية واحدة. ورد بأنه مخالف لمذهب

---

(١) يسمى سهل بن محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري أبو الطيب. مفتي نيسابور وابن مفتيها له الفوائد جمعها من مسموعاته. توفي عام ٣٨٧هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ٣١٩.

الشيخ والأئمة، ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى. وأما نحن فنمنع تعدد العالمية. وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد، أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات. ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى. وأما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات، والعالمية متعددة بتعدد العلوم.

الإشكال الثاني: الحياة توجب صحة العالمية، وصحة القادرية. فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين.

قلنا: الحياة شرط لوجود المصحح. فهي شرط لوجود العلة. لا علة موجبة للصحتين. هذا إن جاز الانفكاك بين الحكمين. وأما إن امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد، والعالمية بالعلم بها ـ أي بالعالمية الأولى. فإنهما[١] متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين. فقال إمام الحرمين: يجوز الأمران[٢]. فلا يحكم فيها ـ أي في الأحكام المتلازمة. باتحاد العلة، ولا بتعددها إلا بدلالة السمع مع أحدهما.

وقال الآمدي: الحق التفصيل، وهو أنه يجوز الأمران في الشاهد إذا كانت الأحكام المتلازمة من جنس واحد، كالعالميات. ويمتنع ذلك في الأحكام المختلفة الأجناس في الشاهد، بل يجب تعليلها بعلل متعددة. وأما في الغائب فإن كان أحكامه من أجناس مختلفة، وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد. وإن كانت من جنس واحد، فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة. وإنما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط. وكذا الحال في القادرية ونحوها.

المسألة السابعة: لا يثبت حكم واحد بعلتين. عكس الأول، وهو أنه

---

(١) أي العالميتين متلازمان بناء على ما سيجيء من امتناع انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به.

(٢) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الأولى معللة بالعلم بالسواد والثانية بالعلم بالعالمية الأولى.

لا يثبت حكمان بعلة واحدة. وإثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة إما على الجمع أو البدل، أو التركيب. والكل باطل. أما على الجمع فلأنه استغنى بكل على عن كل كما مر في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين. ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان، فلا يجتمعان في محل واحد. فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه، أو مختلفتان، فيجوز افتراقهما. فإذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى. فإن انتفى الحكم فلا اطراد[1] للعلة الثانية. وإن ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية. وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين.

قال الآمدي: والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما. فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة. وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك. وأما عن البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية[2] بالعلم مرة، وبالقدرة أخرى. وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري. فإن قيل: العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا. وهي حكم واحد.

قلنا: لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض، كالقدم والحدوث. والعلة هو العلم المتحد فيهما، مع قطع النظر عن العوارض المختلفة. وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة، منع اتحاد العالميتين فيهما. وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما حال الانفراد، والاجتماع واحدة. فإذا لم تؤثرا في الحكم منفردتين كما هو المفروض، لم تؤثرا فيه مجتمعتين.. وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها، لا باعتبار أمر خارج عنها. ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها. وفيه منع ظاهر، لأن المقتضى حينئذ هو المجموع، لا كل واحدة. فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته. ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة. كما نبهنا عليه نقلاً

---

(١) إنما اقتصر المصنف على ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح في المسألة الرابعة من أن عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد.

(٢) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية المحل والتعلق.

عن الآمدي. وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين، لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما[١].

المسألة الثامنة: في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الأحوال، وهو من وجوه تسعة:

الأول: العلة مطردة، فحيثما وجدت، وجد الحكم قطعاً. والشرط قد لا يطرد، فيوجد. ولا يوجد معه المشروط كالحياة للعلم.

الثاني: العلة وجودية كما مر. والشرط قد يكون عدمياً، كانتفاء الضد. وهو مختار القاضي. فإنه قال: لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً، كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده، إذ لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه، لا ما يؤثر في وجود المشروط، حتى يمتنع أن يكون عدمياً. وذهب بعضهم إلى أن الشرط لا بد أن يكون وجودياً.

الثالث: أنه قد يكون الشرط متعدداً بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها، كالحياة. وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم، أو مركباً بأن يكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط.

الرابع: الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته. يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم، لأنه لا يكون مؤثراً، بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة، كما عرفت. لكن محل الحكم يكون شرطاً للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه.

الخامس: العلة لا تتعاكس. أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط. فإنه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه. إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر. قال به القاضي والمحققون من الأشاعرة[٢]. ومنعه بعض

(١) إذ لا يجوز أن يكون لعلة واحدة حكمان أحدهما مختلف والآخر متفق.

(٢) وعنى بالتوفق المأخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه على ما سيجيء نقلاً عن الأربعين في المقصد الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان.

أصحابنا. والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط على المشروط، بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط، كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالأخرى. فإن قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الأخرى. ومثل ذلك يسمى دور معية. ولا استحالة فيه. إنما المستحيل دور التقدم.

السادس: الشرط قد لا يبقى. ويبقى المشروط. وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه، كتعلق القدرة على وجه التأثير. فإنه شرط للحادث ابتداء لا دواماً. فلذكل يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه. وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً. إذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين. وكذا كل حكم بالقياس إلى علته.

السابع: الصفة التي تكون علة، كالعلم مثلاً لها شرط كالمحل والحياة. وليس لها علة. فإن العلم من قبيل الذوات[١]. وهي لا تعلل[٢]، بخلاف الأحكام. فالعلة لا تكون معلولة في نفسها، والشرط قد يكون معلولاً. فإن كون الحي حياً شرط لكونه عالماً، مع أن كونه حياً معلول للحياة.

الثامن: الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه، بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط، كالعالمية لله. فإنها مشروطة بكونه حياً. وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللاً بعلة.

التاسع: العلة مصححة لمعلولها اتفاقاً. وفي كون الشرط مصححاً لمشروطه خلاف قال به القاضي، كالحياة للعلم. فإنه ذهب إلى أن الحياة، وإن لم تكن علة للعلم، بل شرطاً له، لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته، وموجبة له. ومنعه المحققون لجواز توقفه .أي توقف العلم في صحته. على شروط أُخر، كانتفاء أضداده، ووجود محله. وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح. ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد، أعرضنا عن تفاصيلها. والله تعالى الموفق والمرشد.

---

(١) المراد من الذات ما يقابل الحال أي من الأمور الموجودة أصالة.
(٢) إذ العلة بالمعنى المذكور لا تكون إلا للأحكام.



الموقف الثالث

في الأعراض: وفيه مقدمة ومراصد خمسة

المقدمة

في تقسيم الصفات[١] التي هي أعم من الأعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية. احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية، إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا . يعني الأشاعرة . تنقسم إلى قسمين نفسية، وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، ككونها جوهراً، أو موجوداً، أو ذاتاً، أو شيئاً. وقد يقال: هي ما لا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها. ومآل العبارتين واحد. ومعنوية، وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز، وهو الحصول في المكان. ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر، والحدوث، إذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث، وقبول الأعراض. فإن كونه قابلاً لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير. وقد يقال بعبارة أخرى: هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها. وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا. وهم الأكثرون.

وقال بعض من أصحابنا، كالقاضي وأتباعه: بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها، كالأمثلة المذكورة. فإن كون الجوهر جوهراً وذاتاً، وشيئاً، ومتحيزاً، وحادثاً، وقابلاً للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم. ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر

(١) راجع ما كتبه الإمام الجويني في كتاب الإرشاد ص ٢١ ط القاهرة ١٩٥٠م.

(والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها. وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة، كالعالمية، والقادرية، ونحوهما، وإلى غير معللة، كالعلم، والقدرة وشبههما. ومن أنكر الأحوال منا، أنكر الصفات المعللة. وقال: لا معنى لكونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند المعتزلة، فأربعة أقسام) أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم إلى أقسام أربعة:

الأول: الصفة (النفسية. فقال الجبائي)[1] وأتباعه منهم: (هي أخص وصف النفس). وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين، كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس) في ذات واحدة. ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض.

(وقال الأكثرون) من المعتزلة: الصفة النفسية (هي الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) أي جوزوا . بناء على ذلك . اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة. لأن الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة، ككون السواد سواداً، ولوناً، وشيئاً، وعرضاً. ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً. فإنه لازم لذاته (واتفقوا) . وفي نسخة المصنف . وأثبتوا (أنها) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود (والمعدوم) بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه.

القسم (الثاني): الصفة المعنوية. (فقال بعضهم): هي (الصفة المعللة). يعني زائداً على ذات الموصوف، ككون الواحد منا عالماً قادراً. (وقيل): الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها.

القسم (الثالث): الصفة (الحاصلة بالفاعل. وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة. أعني الحدوث صفة (نفسية. إذ لا تثبت حال العدم) مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسياً (ولا) صفة (معنوية، لأنها لا تعلل بصفة).

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

القسم (الرابع): الصفة (التابعة للحدوث). وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم[١]. ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده[٢]. (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة إلى أقسام (فمنها) ما هي (واجبة) أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه، (كالتحيز، وقبول الأعراض للجوهر) وكالحلول في المحال، والتضاد للأعراض، وكإيجاب العلة معلولها، وقبح القبيح. فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها. (ومنها) ما هي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه. وهي إما (تابعة للإرادة، ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتعظيماً أو إهانة. فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك إذا لم يكن هناك قصد وإرادة، وككون الأمر أمراً، فإن قول القائل: «افعل» قد يوجد. ولا يكون أمراً إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل. وأما (غيرها) ـ أي غير تابعة ـ هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالماً به. وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري. لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة، فقال بعضهم: المؤثر من الإرادات ما كان مقدوراً مخترعاً للمريد، دون ما كان منها ضرورياً. وقال الآخرون: لا فرق بين الإرادتين، كما لا فرق بين العلمين (وبينهم خلاف في الحسن، أهو مما يتبع الحدوث وجوباً) كالقبيح، فيكون من قبيل الواجبة، أو هو مما هو يتبع الحدوث مشروطاً (بالإرادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة.

(١) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث.

(٢) قال ذلك احترازًا عن الوجود.

المرصد الأول

فـي أبحاثـه الكليـة

الشاملة لجميع الأعراض

وفيه مقاصد:

المقصد الأول

في تعريف العرض. أما تعريفه (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار في تعريفه. لأنه خرج منه الإعدام والسلوب، إذ ليست موجودة. والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز. وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته. ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت، أو التبعية في التحيز. والأول هو الصحيح كما ستعرفه[1].

وقال بعض الأشاعرة: العرض ما كان صفة لغيره. وهو منقوض بالصفات السلبية، فإنها صفة لغيرها، وليست أعراضاً، لأن العرض من أقسام الموجود، ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات. (وأما) تعريفه (عند المعتزلة، فما لو وجد، لقام بالمتحيز) وإنما اختاروا هذا التعريف (لأنه) .أي العرض. (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية، ولا يقوم بالمتحيز حال العدم. بل إذا وجد العرض قام به. (ويرد

(١) أي في بحث قيام العرض بالعرض.

عليهم: الفناء) .أي فناء الجوهر[١]. فإنه عرض عندهم. وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر. فلا يندرج في الحد (ولا ينعكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضاً لا في محل كأبي الهذيل) العلاف[٢] (للكلام) فإنه قال: إن بعض أنواع كلام الله لا في محل[٣]، وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل. والامتناع من إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين مما لا يلتفت إليه. (وأما) تعريفه (عند الحكماء: فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع. أي في محل مقوم) لما حل فيه (ومعنى وجوده في كذا، وإن كان يطلق) .أي قولنا وجد كذا في كذا. إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة)، كوجود الجزء في الكل، والكلي في الجزئي، وكوجود الجسم في المكان أو الزمان. ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض، وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية، كما مر في تفسير الحلول، وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم، وقيامه به. وليس بشيء إذ يصح أن يقال: وجد في نفسه فقام بالجسم. ولا يُخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر: بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج، لم تكن في موضوع. وإن جاز أن يكون في محل، كالصورة الجسمية الحالة في المادة. وأشاروا بقولهم: «إذا وجدت» إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض. ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري.

---

(١) فسره بفناء الجوهر إذ العرض لا يبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء. كما سيجيء في المقصد الثالث من المرصد الثاني من موقف الجوهر.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) قال حسن جلبي في شرحه للمواقف: ذهب أبو الهذيل العلاف وأصحابه إلى أن بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول: «كن» وبعضه لا في محل: كالأمر والنهي والخبر والاستخبار.

المقصد الثاني

(في أقسامه عند المتكلمين وهو) ـ أي ـ العرض. (إما أن يختص بالحي، وهو الحياة، وما يتبعها من الإدراكات بالحواس) ومن (غيرها، كالعلم والقدرة) والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، وسائر ما يتبع الحياة. وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة[١]. (وإما أن لا يختص به، وهو الأكوان) المنحصرة في أنواع أربعة. الحركة والسكون، والاجتماع، والافتراق. (والمحسوسات) بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها. وذهب بعضهم إلى أن الأكوان محسوسة بالضرورة. ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله. وآخرون إلى أنها غير محسوسة. فإنًّا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن، والمجتمعين، والمفترقين. وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فلا، ولهذا اختلف في كونها وجودية. ولو كانت محسوسة، لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الأقسام) المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الأنواع العرضية الموجودة متناهٍ (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه) .أي من العرض. (أنواع غير متناهية) بأن يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية، وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناهٍ، أو لا يمكن ذلك. اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة، وكثير من الأشاعرة (نظر إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعاً (فهو متناهٍ) لأن ما لا يتناهى، لا يكون قابلاً لهما، وللتطبيق أيضاً (ومن جوزه) كالجبائي وأتباعه، والقاضي منا في أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى من عدد) فوجب اللاتناهي (كما مر. والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين. ووجهه) .أي وجه ضعفهما. (ظاهر). أما ضعف

---

(١) حصرها صاحب الصحائف في عشرة: الحياة، والقدرة، والاعتقاد، والظن، وكلام النفس، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، والألم. كذا نقله بعض الناظرين.

الثاني فلما مر في صدد الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم. وأما ضعف الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والألف مرات غير متناهية[١]. ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود. ألا ترى أنه لا نزاع في أن الأفراد الممكنة لنوع واحد من تلك الأنواع غير متناهية. وإن لم يوجد منها[٢] إلا ما هو متناهٍ.

المقصد الثالث: في أقسامه عند الحكماء

(ذهب الحكماء إلى أنه) ـ أي العرض ـ (منحصر في المقولات) التسع. وأن الجواهر كلها مقولة واحدة، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه. وعمدتهم) في إثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص. ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا: العرض إما أن يقبل لذاته القسمة، أم لا؟ **والأول**) هو (الكم. وإنما قلنا: «لذاته» ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض، كالعلم بمعلومين) فإنه قابل للقسمة، لكن لا لذاته، بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد. وسيرد عليك أقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعني في حد الكم (أن يفرض فيه شيء غير شيء، فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لأن كلاً منهما قابل للقسمة بهذا المعنى. وذكر في الملخص[٣] أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء. وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته. وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان. وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند

---

(١) غير متناهية أي غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

(٢) سقط من (ب) لفظ (منها).

(٣) هو كتاب الملخص في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ وشرحه أبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفى سنة ٦٧٥هـ شرحاً مبسوطاً وسماه المفصل. واختصره نجم الدين بن اللبودي المذكور في الإشارات وعليه حواشي مفيدة للأبهري.

اللاحق. والمقدار الواحد إذا انفصل، فقد عدم، وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال، بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة، والمقدار معدلها في قبولها إياه، ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة، لأنه مختص بالمتصل. ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه إذا عرف الكم بقبول الانقسام، وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل، بل كان مختصاً بالمنفصل. لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل، وجب أن يراد المعنى الأول، ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلاً عن المباحث[1] المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء. ولا يزال كذلك أبداً. ولا شك أن هذا القيد يخصصه بالمتصل، لأن الوحدة التي ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء. وفي عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد، حيث قيل فيه. وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته. لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الأول، بل هو شامل للمتصل والمنفصل معاً. وإليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختص بالمتصل، فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه.

(والثاني): وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته (إما أن يقتضي النسبة لذاته. أي يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير أو لا) يقتضي النسبة.

(والثاني): هو (الكيف. فرسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيهاً على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث. (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لأنها عدمية) فلا

---

(١) المباحث المشرقية: في العلم الإلهي والطبيعي كتاب كبير مثل شرح المقاصد حجماً للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ جمع فيه آراء الحكماء السابقين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم، ورتبه على ثلاثة كتب وخاتمة: الأول في الأمور العامة وأقسام الموجودات، والثاني مشتمل على أحكام أقسام الممكنات، والثالث في واجب الوجود، وصفاته والنبوة والعقول العشرة.

تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود (والأول) وهو ما يكون مفهومه معقولاً بالقياس إلى الغير هو (النسبة. وأقسامه سبعة:

الأول: الأين. وهو حصول الجسم في المكان. أي في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوءاً به. ويسمى هذا أيناً حقيقياً. وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة إلى مكانه الحقيقي[١] (وقد يقال): الأين (لكونه وحصوله (فيما) ليس حقيقياً من أمكنته (مثل الدار، أو البلد) أو الإقليم، أو المعمورة، أو غير المعمورة، أو غير ذلك (مجازاً) أي قولاً مجازياً. فإن كل واحد منها يقع في جواب أين هو؟

(**الثاني**: متى. وهو الحصول)، أو الهيئة التابعة للحصول في الزمان أو طرفه، وهو الآن، كالحروف الآتية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء. وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي، كاليوم للصوم، وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها، فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى. إلا أن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين الحقيقي.

(**الثالث**: الوضع. وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها[٢]. وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء، كوقوع بعضها نحو السماء مثلاً، وبعضها نحو الأرض. وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معاً، (فالقيام

---

(١) قال الإمام في المباحث المشرقية زعم بعضهم أن الأين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة إلى المكان وهذا ضعيف لأن تلك الهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً، وإما أن لا تكون فإن لم تكن أمراً نسبياً وقد بينا في حصر عدد المقولات أن الأعراض التي لا تكون نسبية فهي إما كميات أو كيفيات فيلزم أن يكون الأين إما كمياً أو كيفياً وهو باطل. وأما إن كان أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب.

(٢) عرّف الإمام الوضع في المباحث المشرقية بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض نسبة تخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات كالموازاة والانحراف.

والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف نسبة الأجزاء) فيها (إلى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة، بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها، لزم أن يكون القيام بعينه الإنتكاس، لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه، كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها، فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه. لا يقال: اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما، فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية، لأنَّا نقول: الجنس والفصل يتحدان وجوداً وجعلاً، فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلاً، ثم فارقته إلى فصل آخر. فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع.

(**الرابع**: الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض[1] للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله. وبهذا) القيد الأخير. أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان)، أي الأين المتعلق به. فإنه وإن كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به، إلا أن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن، (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً، (كالإهاب) للهرة مثلاً (أو لا) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن، (أو) محيطاً (بالبعض كالخاتم) والعمامة، والخف، والقميص، وغيرها.

الخامس: الإضافة. وهي النسبة المتكررة. أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة) أخرى معقولة أيضاً، بالقياس إلى الأولى (كالأبوة. فإنها نسبة تعقل بالقياس ألى البنوة. وإنها) ـ أي البنوة أيضاً ـ (نسبة) تعقل بالقياس إلى الأبوة. فالإضافة[2] أخص من مطلق النسبة. (فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن،

---

(١) في المباحث المشرقية: إنه عبارة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه، وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة، والحق أنه تسامح، والمراد أنه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لأن نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل إحديهما مقولة دون الأخرى. تحكم والوجدان أيضاً شاهد بأن التعمم مثلاً حالة حاصلة بسبب الإحاطة المخصوصة لا نفس إحاطة العمامة.

(٢) خص الإضافة بالذكر مع أن جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها.

حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الأين. وإذا نسبناه إلى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان، كان) الحاصل (مضافاً) لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان. أي متمكناً فيه. فالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة، وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان، لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى. فليس من هذه المقولة. (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف، فاعقله، وتحققه في سائر النسب. فإنه مما قد طول فيه) الكلام. (وحاصله ما قلنا).

(**السادس**: أن يفعل، وهو التأثير، كالمسخن مادام يسخن) فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (إذن غير ما هو مبدأ للسخونة) أي المسخن (لأنه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده. وربما كان ذلك المبدأ جوهراً.

(**السابع**: أن ينفعل، وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن) فإن له حينئذ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل (فهو) يعني أن ينفعل (إذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده. بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف. وكذلك الاحتراق القار في الثوب، والقطع المستقر في الخشب، (وغير استعداده لها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل، بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً. ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين، اختير لهما أن يفعل، وأن ينفعل دون الفعل والانفعال.

(قيل: الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع، (فبطل الحصر، فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان، إذ لا وجود لهما)[1] في الخارج. (وإن

---

(١) قوله: إذ لا وجود لهما. كما ذهب إليه البعض وإن كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قال: وإن سلمنا.

سلمنا) أنهما عرضان موجودان(فنحن لم نحصر الأعراض) بأسرها (فيها) . أي في التسع. على معنى أن كل ما هو عرض، فهو مندرج تحتها، غير خارج عنها، حتى يرد علينا أن هناك عرضاً خارجاً عنها، (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الأجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للأعراض، فهو إحدى هذه التسع. (فلا تردان) . أي الوحدة والنقطة. علينا (إلا إذا أثبتم أن كلاً منهما مقول على ما تحته قول الجنس، وتحته أجناس. ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض، خارجان عن التسع، فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها. (ولم يثبت شيء منها) . أي من هذه الأمور الثلاثة. لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما قولاً عرضياً. وأن يكون ما تحتهما أشخاصاً متفقة الحقيقة، أو أنواعاً حقيقية، لا أجناساً. وأن يندرجا في مقولة الكيف، كما ذكر في المباحث المشرقية، لأن كلاً منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله[1]. ولا يقتضي[2] قسمة، ولا نسبة في أجزاء الحامل. وإما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم، فباطل، لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما. (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين:

أحدهما: أن هذه التسعة أجناس عالية.

والثاني: أنه ليس للأعراض جنس عالٍ سواها. وليس شيء من هذين المقامين بيقيني. وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنساً لما تحته، لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة، وهو عارض لها)، فيكون حينئذ عرضاً عاماً لا جنساً، (ولا كونها) أي ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها (أجناساً عالية، لجواز أن يكون ما تحتهما أنواعاً حقيقية. فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنساً مفرداً)، لا عالياً. (أو) أن (يكون اثنان منها أو أكثر داخلاً تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل

---

(١) سقط من (ب) جملة (عن حامله)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هو).

تحت الجنس الآخر (جنساً متوسطاً) إن كان ما تحته أجناساً (أو) جنساً (سافلاً) إن كان ما تحته أنواعاً حقيقية. فظهر[١] أنه لم يثبت المقام الأول، بل نقول: لم يتصد أحد منهم لإثباته أصلاً، (ولا الحصر). أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عالٍ للأعراض مغاير للتسعة المذكورة. (وقد احتج ابن سينا على[٢] الحصر بما خلاصته أنه) .أي العرض. (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والإثبات (إلى كم وكيف ونسبة، كما مر) من أن العرض إما أن يقتضي لذاته القسمة أو لا. والثاني أن يقتضي لذاته النسبة أو لا. فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها. (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في الأربعة. وعلى هذا(فالنسبة إما للأجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض (وهو الوضع). أو لا تكون النسبة بين أجزاء موضوعها، بل لمجموعه إلى أمر خارج عنه. (وهي) .أي هذه النسبة. (إما إلى كم. فإن كان) ذلك الكم (قاراً) لجواز اجتماع أجزائه معاً.(فإن انتقل) ذلك الكم القار (به). إي بانتقال موضوع النسبة، (فهو الملك. وإلا فهو الأين. وإن كان) ذلك الكم (غير قار، فهو متى. وإما إلى النسبة، فالمضاف) لأن النسبة حينئذ متكررة. (وإما إلى كيف. ولا تعقل) النسبة إلى الكيف (إلا بأن يكون منه غيره. وهو أن يفعل، أو) يكون هو من غيره. وهو أن ينفعل. وأما إلى الجوهر. وهو لا يقبل "نسبة لذاته، بل لعارض من عوارضه. (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من[٣] الأعراض الثلاثة. فالنسبة إلى الجوهر تكون راجعة إلى النسب المذكورة، لا قسماً برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات، والأعراض في تسع منها. (والاعتراض) على ما ذكر في هذا الحصر (أنّا لا نسلم أن النسبة إلى الكم) القار (تكون بالإحاطة) فقط (حتى تنحصر في الأين والملك). بل قد تكون النسبة إلى الكم القار بوجه آخر، (كالمماسة) بين سطحي جسمين

---

(١) في (ب) وضح بدلاً من (ظهر).
(٢) في (ب) بزيادة (لفظ) هذا.
(٣) في (ب) عن بدلاً من (من).

(والمطابقة) التي هي الاتحاد في الأطراف. (وأيضاً فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، وإلى الخارج) كما[١] مر. (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام)، إذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة إلى الكم والنسبة إلى الكيف مثلاً، فيكون قسماً خارجاً عن الأقسام المذكورة. (وأيضاً فبقي) من الأقسام الممكنة (النسبة إلى العدد) الذي هو الكم المنفصل. (ولا برهان على انتفائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضاً فالنسبة إلى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين أن تكون متى) إذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فإن للحركة) التي كان الزمان مقدارها، (والجسم) الذي هو محل تلك الحركة (نسبة إلى الزمان. وليس) انتساب شيء منهما إلى الزمان (لحصوله فيه. وأيضاً لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره، أو منه غيره، وما الدليل عليه). بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة. وإذا جاز أن تكون النسبة إليه على وجه آخر، لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن ينفعل، على أن انحصار هاتين[٢] المقولتين في النسبة إلى الكيف منظور فيه (وأيضاً فالنسبة إلى) ذات (الجوهر معقولة كالحصول فيه) أعني حلول الأعراض في ذات الجوهر. (وكون الحيز حيزاً له، وهو غير حصوله في الحيز)، لأن حصوله فيه نسبة له إلى حيزه. وكونه حيزاً له نسبة للحيز إليه.

(وبالجملة فليس) انتفاء ما أبديناه من الأقسام (ضرورياً. وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل: استقرأنا الوجود، فما وجدنا) شيئاً هو جنس عالٍ للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذي ذكره. (كان هذا التقسيم ضائعاً. ووجب الرجوع أثر ذي أثير)[٣] .أي قبل كل شيء. (إلى الاستقراء، وطرح مؤنة[٤] هذه المقدمات) الطويلة (وإن أراد) ابن سينا بما ذكره (الإرشاد إلى

---

(١) سقط من (ب) لفظ (كما مر).

(٢) سقط من (ب) لفظ (هاتين).

(٣) في القاموس: فعله أثراً وآثر ذي أثير أو ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الأساس أي أولاً.

(٤) ليس في (ب) لفظ (أو مؤنة).

كيفية الاستقراء، فلا بأس. فإن فيه) .أي فيما ذكره. (تقريباً إلى الضبط) الجامع للمنتشر، (وتبعيداً عن الخبط) الناشئ من الانتشار. واعلم أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم. وهم معترفون بأن لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظناً ضعيفاً. ولذلك خالفه بعضهم، فجعل المقولات أربع: الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة الشاملة للسبعة الباقية. وبعضهم جعلها خمس. فعد الحركة مقولة برأسها. وقال: العرض إن لم يكن قاراً، فهو الحركة[1]. وإن كان قاراً فإما أن لا يعقل إلا مع الغير، فهو النسبة، والإضافة. أو يعقل بدون الغير. وحينئذ إما أن يقتضي لذاته القسمة، فهو الكم، أو لا فهو الكيف. وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات. وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها، سواء كانت ثبوتية أو عدمية، كالوجود، والشيئية، والإمكان، والعمى، والجهل ليست مندرجة فيها. وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنه. لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعيه مثل السواد، والبياض، والإنسان والفرس، وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية. قالوا: وأما الحركة فالحق أنها من مقولة أن ينفعل. وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان. فلا تندرج الحركة فيهما.

المقصد الرابع

(في إثبات العرض. لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان) الأصم[2]. فإنه ذهب إلى أن العالم كله جواهر. فالحرارة، والبرودة، واللون، والضوء مثلاً عنده

---

(١) الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين، أو الكون الأول في المكان الثاني، وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة، وإن لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم.

(٢) الأصم: هو عبد الرحمٰن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي صاحب المقالات في الأصول، وكان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم، وله تفسير عجيب، وهو من طبقة العلاف وأقدم منه.

راجع لسان الميزان ٣: ٤٢٧.

ليست عرضاً، بل جوهراً، (والقائلون به) .أي بوجود العرض. (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه إلا شرذمة) قليلة لا يبالى بشأنهم (كأبي الهذيل) العلاف، ومن تبعه من البصريين، (فإنه جوز إرادة عرضية تحدث لا في محل. وجعل الباري تعالى مريداً بها). أي بتلك الإرادة. (والضرورة كافية لنا في) هذين(المقامين). فإنّا ندرك الأعراض من الألوان، والأضواء، والأصوات، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، وغيرها بحواسنا. ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها. ودعوى كون الإرادة قائمة بنفسها، وكون الباري مريداً بها مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره مكابرة صريحة.

المقصد الخامس

(في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان إلى مكان. وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته. (فعند المتكلمين: لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز). وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر. وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز. والعرض ليس بمتحيز. (وفيه نظر. فإن ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان إلى آخر (وأما انتقال العرض) الذي كلامنا فيه، (فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر). وليس هذا مما لا يتصور في العرض. بل لا بد لنفيه عنه من برهان[١]. لا يقال: هو حال الانتقال إما في المحل الأول أو الثاني. وكلاهما باطل، لأن كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه. وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال إليه. وإما في محل آخر، ويعود الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويلزم ذلك المحذور[٢]، لأنّا نقول: جاز أن يكون انتقال العرض دفعياً، لا تدريجياً، فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل

(١) في (ب) بزيادة لفظ (وجود).
(٢) سقط من (ب) لفظ الإشارة (ذلك).

آخر. (وأما عند الحكماء فلأن تشخصه). إي تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته، (ولا للوازمها. وإلا انحصر نوعه في شخصه. ولا لما يحل فيه، وإلا دار) لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه. (ولا لمنفصل) لا يكون حالاً فيه، ولا محلاً له، (لأن نسبته إلى الكل سواء). فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح. (فهو) أي تشخصه (لمحله. فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى). أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلاً في المحل الأول، لأنه لما كان لمحله مدخل في تشخصه، لم يتصور مفارقته عنه، باقياً تشخصه، بل يجب انتفاؤه حينئذ. فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم، بل شخصاً آخر من نوعه. (والانتقال) من محل إلى آخر (لا يتصور إلا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر. وإذ لا بقاء للهوية ههنا، فلا انتقال أصلاً. (وفيه نظر، لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة. ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته. وفيه بحث، لأنه أريد بهويته الخاصة تشخصه، لزم كون الشيء علة لنفسه. وإن أريد ماهيته مع تشخصه، كان الكل علة لجزئه. وإن أريد وجوده العيني، فإن أخذ مطلقاً، لم يكن علة لتشخص معين، وإن أخذ معيناً، فكذلك، لأن تعين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد. فلو عكس، دار. نعم يرد على الدليل أنّا لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل، إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين، خصوصاً إذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً. فإن له أن يختار ما يشاء، ويتجه عليه أيضاً أنه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه. (وربما يقال) في إثبات امتناع الانتقال. (العرض يحتاج إلى المحل)[١] بالضرورة[٢]. (فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين، فلا

---

(١) في (ب) ضرورة بدلاً من (بالضرورة).
(٢) في (ب) للمحل بدلاً من (له).

يفارقه)، لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين، ومقتضية إياه لذاتها، (أو) إلى محل (غير معين، ولا وجود له)[1] في الخارج. لأن كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه. (فيلزم) حينئذ (أن لا يوجد العرض) في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه. وهذا باطل قطعاً، فتعين الأول، وامتنع الانتقال. وهو المطلوب. (وفيه نظر، إذ قد يحتاج) العرض المعين (إلى محل بلا شرط التعين). أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتعين. (وأنه أعم من المعين) الذي قيد بالتعين. (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات، (لا) إلى محل مقيد. (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج، فيلزم أن لا يوجد العرض فيه. وإنما قلنا إنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعين، ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعين، (إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين) في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها، ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج، ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) .أي ما ذكرتم من الدليل. (وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز). فيقال: الجسم يحتاج في كونه متحيزاً إلى الحيز بالضرورة. فإما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين. والثاني باطل، لأن غير المعين لا وجود له، فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز، فتعين الأول، فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره. فانتقض دليلكم. وما هو جوابكم فهو جوابنا.

(فإن قيل: هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (إنكار

---

(١) قوله العرض يحتاج إلى المحل. وإلا لم يكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز أن يحتاج إلى محل معين لا من حيث أنه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه أنه يلزم التوارد على سبيل البدل.

للحس، فإن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها)، كما يشهد به الحس.

(فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني)، وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة، أو المماسة، (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعال)[1] عند الحكماء بطريق الوجوب، (لاستعداد يحصل له من المجاورة)، أو المماسة.

المقصد السادس

(لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة. لنا) في عدم الجواز (وجوه). والمذكور في الكتاب وجهان:

(**الأول**: أن قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف. وهذا) ـ أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به ـ (لا يتصور إلا في المتحيز) بالذات. لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعاً لثالث، إذ ليس كونه متبوعاً لذلك الثالث أولى من كونه تابعاً له. (والعرض ليس بمتحيز بالذات[2]، بل هو تابع في التحيز للجوهر. (فلا يقوم به غيره).

(**الوجه الثاني**: العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه. و (إن قام بعرض آخر، عاد الكلام فيه، وتسلسل) الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية،

---

(١) العقل الفعال: الذي تفيض عنه الصور في عالم الكون والفساد فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الانساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي . وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

(٢) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزاً بالذات والعرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع في التحيز ليس بعرض فما قيل إن هذه المقدمة مستدركة وهم.

(وإلا فجميع تلك الأعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل. وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه، بل لا بد له من محل يقوم به (وإن انتهت) الأعراض المقوم بها (إلى الجوهر، فالكل قائم به) لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه، وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بعرض. والمقدر خلافه. (وهما) ـ أي هذان الوجهان. (ضعيفان. أما الأول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعاً) لما ذكرتم، (بل هو الاختصاص الناعت) وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر. والآخر منعوتاً به، فيسمى الأول حالاً، والثاني محلاً له، كاختصاص الجسم، لا كاختصاص الماء بالكوز (ويحققه) ـ أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك. (أمران:

الأول: أن التحيز صفة للجوهر قائم به. وليس) التحيز متحيزاً (تبعاً لتحيزه. وإلا كان الشيء) الذي هو التحيز (مشروطاً بنفسه) إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر، إذ لا بد أن يقوم التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز. فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر، وهو اشتراط الشيء بنفسه، (أو تسلسل) إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر. فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله. وهكذا إلى ما لا نهاية له[1].

الأمر (الثاني: أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) في ذاته وصفاته (وأما) الوجه (الثاني: فلأنه لا ينفي أن يقوم عرض بعرض) ثانٍ. (وذلك) العرض الثاني (بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر)، فيكون بعضها تابعاً لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء، والبعض الآخر تابعاً للبعض الأول. وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر وتابعاً له في تحيزه ابتداء، بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة. والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً لآخر. إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته

---

(١) قوله: (وهكذا إلى ما لا نهاية له) فيكون للجسم في حيز واحد أكوان غير متناهية والضرورة تكذبه. وبرهان التطبيق يبطله.

مقتضياً لكونه متبوعاً ومحلاً، والآخر مقتضياً لكونه تابعاً وحالاً، (وهو) ـ أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر ـ (محل النزاع) فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل. وقد احتج بعضهم بوجه ثالث، فقال: لو جاز قيام العرض بالعرض، لجاز قيام العلم بالعلم[1]. ثم الكلام في العلم القائم بالعلم، كالكلام في العلم الأول، فيلزم التسلسل، وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام بعض الأعراض المختلفة ببعضها، دون المتماثلة والمتضادة. (احتج الفلاسفة) على جواز قيام العرض بالعرض (بأن السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم. (فإنها توصف بهما). فيقال: حركة سريعة، وحركة بطيئة (دون الجسم) فإنه ما لم يلاحظ حركته، لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء.

(والجواب أنه لا يصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا، فإنهما) ـ أعني السرعة والبطء ـ (ليسا عرضين) ثابتين للحركة، (بل) هما (للسكنات)، أي السرعة والبطء، لأجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها). فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة. وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء. ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة. (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعاً مختلفة بالحقيقة. وليس ثمة) أمر موجود (إلا الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الأنواع المختلفة الحقائق. (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الأمور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج. فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة، وقيس بعضها إلى بعض، عرض لها في الذهن السرعة والبطء، (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة، (فإنها ـ أي الحركة ـ) تكون سريعة

---

(١) إذ لا فرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة، لأن الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض.

(بالنسبة إلى) حركة، وبطيئة (بالنسبة إلى) حركة (أخرى). وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان. ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية. إنما الكلام في وصفها بأمور موجودة. وللحكماء احتجاج آخر، وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف[١] قائمان بالسطح، لأنه الذي يوصف بهما. والسطح عرض. فأشار إلى جوابه بقوله: (وأما الخشونة والملاسة، فإن سلم أنهما كيفيتان). أي لا نسلم أنهما من باب الكيف، بل هما من مقولة الوضع[٢] التي هي من النسب الاعتبارية. وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان، (فقيامهما بالجسم، لا بالسطح).

المقصد السابع

(ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه) من محققي الأشاعرة (إلى أن العرض لا يبقى زمانين) فالأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هي (على التقضي والتجدد)، ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المنقضية والمتجددة (بوقته) الذي وجد فيه، إنما هو (للقادر المختار) فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه. وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده. وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده. فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض. ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه. فلا استغناء أصلاً. (ووافقهم) على ذلك (النظّام، والكعبي) من قدماء المعتزلة. (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الأعراض)، سوى الأزمنة والحركات والأصوات. وذهب أبو علي

---

(١) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات.

(٢) لأنهما عبارتان عن استواء الأجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة إلى الأمور الخارجة.

الجبائي وابنه[1]، وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات، وأنواع الكلام. وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف. كما ستعرفه في مباحث الأكوان.

(قالوا) أي الفلاسفة: (وما لا يبقى) من الأعراض السيالة (يختص إمكانه بوقته) الذي وجد فيه، (لا قبل ولا بعد). أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده، لاستناده إلى سلسلة مقتضيه لذلك الاختصاص. (احتج الأصحاب) على عدم بقاء الأعراض (بوجوه) ثلاثة:

(**الأول**: أنها لو بقيت، لكانت باقية) أي متصفة ببقاء قائم بها. (والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض.

قلنا: لا نسلم أن البقاء عرض)، بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض، كالجوهر. وإن سلم كونه عرضاً، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض.

الوجه (**الثاني**: يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده. لأن الله سبحانه قادر على ذلك (إجماعاً. فلو بقي) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها. وإلا (اجتمع المثلان)، وذلك محال. فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً، فيكون باطلاً.

(قلنا: يخلقه) الله تعالى (فيه). أي في ذلك المحل، (بأن يعدم الأول) عنه، لأن جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقاً، بل هو مشروط بإعدام الأول. ولا استحالة فيه، كما لا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الأولى على تقدير عدم إيجاد الأول فيها. (و) أيضاً ما ذكرتم (يلزمكم في الجوهر) لأنه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية

---

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب ولد عام ٢٤٧هـ بالبصرة، ثم قدم بغداد سنة أربع عشرة وثلثمائة، أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد، وأخذ علم الكلام عن أبيه وكان شديد الحرص عليه. توفي عام ٣٢١هـ.

من وجوده اجماعاً. فلو كان باقياً، لامتنع خلق مثله. كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد، فانتقض دليلكم.

الوجه (الثالث: وهو العمدة) عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب (أنها) ـ أي الأعراض ـ (لو بقيت) في الزمان الثاني من وجودها، (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده. (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالإجماع، وشهادة الحس). فإنه يشهد بأن زوال الأعراض واقع بلا اشتباه[١]، فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً (بيان الملازمة أنه لو زال) العرض بعد بقائه، (فإما) أن يزول (بنفسه)، واقتضاء ذاته زوال، (وإما) أن يزول (بغيره) المقتضي لزواله. (و) ذلك (الغير إما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته). أي لا باختياره، فيكون فاعلاً موجباً، (وهو طرو الضد) على محل العرض، (أو لا يوجبه لذاته)، بل باختياره، (وهو) الفاعل المعدوم بالاختيار. وإما أمر (عدمي، وهو زوال الشرط). وهذه (الأقسام) الأربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة. أما زواله بنفسه، فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه، لوجب أن لا يوجد ابتداء)، لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه. (وأما زواله بطرو ضده) على محله، (فلأن حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه. (فإن المحل ما لم يخل عن ضد، لم يمكن اتصافه بضد) آخر. (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللاً بطريانه) عليه، (لزم الدور)، لأن كل واحد من انتفاء الضد الأول، وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر، معلل به. (أو نقول) في إبطال هذا القسم: (لما كان التضاد من الطرفين، فليس الطاري بإزالة الباقي أولى من العكس). وهو أن يدفع الباقي الطاري، (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع)[٢] الصادر عن

---

(١) كالحركة بعد السكون وبالعكس، والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراءه في كل عرض يدعى بقاء ظاهر إلا أن يدعى الحدس بأمر كل عرض يمكن زواله بواسطة إحساس الجزئيات الكثيرة.

(٢) لاحتياج الرفع إلى طريان الطاري وإزالة الباقي بخلاف دفع الباقي فإنه يحتاج إلى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابي.

الطاري، فيكون الدفع أقرب إلى الوقوع من الرفع. (وأما زواله بمعدم مختار، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر) يصدر عنه. (والعدم نفي محض لا يصلح أثراً لمختار، بل ولا لفاعل أصلاً. (أو نقول) في إبطال كون زواله للمختار (ما أثره عدم. فلا أثر له). إذ لا فرق بين قولنا: «أثره لا»، وقولنا: «لا أثر له» كما مر في بحث الإمكان. فليس الفاعل الذي أسند إليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً. سواء فرض مختاراً أو موجباً. (وأما زواله بزوال شرط، فلأن ذلك الشرط إن كان عرضاً)[1] آخر، (تسلسل)، لأنَّا ننقل الكلام إلى العرض الذي هو الشرط، فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث. وهكذا. فيلزم وجود[2] أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض. (وإن كان) ذلك الشرط (جوهراً، والجوهر) في بقائه (مشروط بالعرض، لزم الدور)؛ لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر، موقوف عليه. (والاعتراض عليه) .أي على هذا الدليل الذي عده عمدة. أنّا نختار (أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء ممنوع (لجواز أن يوجب) ذاته العدم في الزمان الثالث، أو الرابع خاصة. أي دون الزمان الثاني. فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقاً حتى يكون ممتنعاً، فلا يوجد ابتداء، بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطاً بوجوده في زمان سابق عليه. واستحالته ممنوعة. (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بأن يقال: لا يجوز زواله في الزمانِ الثاني، لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر الكلام. (فما هو جوابكم) عنه..؟ في صورة النقض، (فهو جوابنا) عنه في صورة النزاع. (وأيضاً قد يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) في ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه.

(قلنا: إن أوجبت في الشرط تقدمه) على المشروط، (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطاً بزوال الضد الباقي، إذ لا دليل عليه سوى

---

(١) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً.

(٢) أي حين زوال العرض وجود أعراض غير متناهية وهو محال.

امتناع الاجتماع. (ولا) دلالة له على هذا الاشتراط (وإلا) .أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه، بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك، (لم يمتنع التعاكس) كما مر، فجاز أن يكون كل منهما شرطاً للآخر ويكون الدور اللازم منه[١] دور معية، (كما أن دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (في حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه، وبالعكس). ولا محذور في ذلك، لأن مرجعه إلى تلازمهما. (وبالجملة)، أي سوء جوز التعاكس في الاشتراط أو لا، (فهما) .أي زوال الباقي وطريان الحادث. (معاً في الزمان). وهذه المعية لا تنافي العلية، (إذ العلية تقدم في العقل، فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقي، (مع كونهما معاً في الزمان كالعلة والمعلول) فإنهما متقاربان بحسب الزمان. مع كون العلة متقدمة في العقل. والحكم بأن الطارئ ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل، لأن الطارى أقوى، لقربه من السبب، وبعد الباقي عنه، (وأيضاً فقد يزول، لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه. وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل) صادر عنه، بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله. (وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل. (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر. وأما العدم الحادث، فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث[٢]. (وما الدليل على امتناعه. وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك: «هو الجوهر») إذ لو كان عرضاً، تسلسل. وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض (فيدور. قلنا: ممنوع). إذ لا دور ولا تسلسل. (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (أعراضاً لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل عنه. وعنده يزول). يعني أن الأعراض عندنا قسمان. قسم يجوز بقاؤه كالألوان. وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات. وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا

---

(١) أي من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وإن لم يكن بالنظر إلى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وأن يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك.

(٢) يعني لا فرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في أنهما حادثان فكما أن الأول أثر الفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر الفاعل المعدم.؟؟

بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها، كدورات متعددة من الحركات مثلاً. فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلاً عن الآخر، فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الأعراض. فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه، كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة، فقد زال الشرط، فيزول العرض الباقي بلا تسلسل. وجاز أيضاً أن يقال: شرط العرض الباقي هو الجوهر. وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة. فلا يلزم دور. وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة، لأن الواحد من هذه الأعراض لابقاء له. فلا يبقى ما هو مشروط به. هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام. (واعلم أن النظام طرد هذا[١] الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام. فقال: والأجسام أيضاً) كالأعراض (غير باقية، بل تتجدد حالاً فحالاً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام، والنجار من المعتزلة، وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام على مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها. وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر الأفراد كما هو المشهور من مذهبه. ويؤيد ما ذكرناه قوله: (ومنه) أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام (يعلم أنه يرد الأجسام نقضاً عليه). أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام. (وقد يجاب عنه) .أي عن هذا النقض. (بأنه) يعني الجسم، بل الجوهر مطلقاً، (قد يزول لعرض يقوم به) أي يخلق الله سبحانه عرضاً منافياً للبقاء، فيقوم ذلك العرض بالجوهر، فيزول، (كالفناء عند المعتزلة). فإنه عندهم عرض إذا خلقه الله، فنيت الجواهر كلها. فإن قيل: المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل، فتفنى به الجواهر، فلا يكون قائماً بالفاني كما ادعيتموه، أجيب بأنه جاز[٢]

---

(١) بأدنى تغيير فقال لو بقيت الأجسام لامتنع زوالها لكن زوالها معلوم بالإجماع. وبشهادة الحس.

(٢) هذا هو المعقول إذا لو كان لا في محل دائماً لكان نسبته إلى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام أنه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال: والأولى الخ.

أن يخلق أو لا، لا في محل، ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه. والأولى أن يقال: المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافياً للبقاء. وإن افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر، أو بأنه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا. يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة. ولنا في زوالها طريق آخر، وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها، فتزول قطعاً. (والجواب) عن جواب النقض أن يقال: (إن جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاؤه بدونه، فليجز مثله في فناء (العرض) الباقي، فلا يتم الدليل في أصل المدعي أيضاً، (إلا أن تعود) أنت، أو يعود المستدل (إلى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر. (والكرامية)[1] من المتكلمين (احتجوا به). أي بهذا الدليل (على أن العالم لا يعدم)، ولا يصح فناء الأجسام مع كونها محدثة، (إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال. وبقاء الأجسام ضروري) لا شبهة فيه أصلاً، فيمتنع زوالها قطعاً. (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك. (ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق:

الأول: المشاهدة) فإنا نشاهد الألوان باقية. فإنكار بقائها قدح من الضروريات.

(قلنا: لا دلالة لها). أي للمشاهدة. على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالاً متواردة بلا فصل، (كالماء الدافق من الأنبوب، يرى)

---

(١) الكرامية: كانوا بخراسان زعيمهم أبو عبد الله محمد بن كرام السجستاني وكانوا ثلاثة أصناف: حقائقية، وطرائقية، واسحاقية، وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً. ويقال: إن ابن كرام دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية ومن تحته الجهة التي منها يلاقي عرشه، وهذا شبيه بقول التنوية. راجع الفرق بين الفرق ٢١٥ . ٢٢٥ والعبر ١: ١٠ واللباب ٣: ٣٢ ولسان الميزان ٥: ٣٥٣.

أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة. (وهو) في الحقيقة (أمثال تتوارد) على الاتصال.

(الثاني:) أن يقال إذا جوزتم توارد الأمثال في الأعراض، (فليجز مثله في الأجسام) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام وهو باطل اتفاقاً.

(قلنا:) ما ذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع)، فكان فاسداً، (وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل، (بل) حكمنا ببقاء الأجسام (بالضرورة) العقلية[1]، لا بمشاهدة الحسية (وبأنه لولاه) .أي لولا بقاء الأجسام. (لم يتصور الموت والحياة) لأن الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها. وإذا لم تكن الأجسام باقية، كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة.

(الثالث: العرض يجوز إعادته. وهو) .أي إعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده. (وإذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين، (فبدونه) .أي فوجوده بدون تخلل العدم. بل على سبيل الاستمرار، (أولى) بالجواز، فلا يمتنع بقاء الأعراض.

(قلنا: الشيخ منع إعادة العرض). ولا ضير عليه في ذلك[2]. (وإن سلم) أن الإعادة جائزة، (فقياس بلا جامع) أي قياسكم وجوه في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الأولوية) .أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز .(دعوى بلا دليل) عليها، لجواز أن يكون تخلل العدم شرطاً للوجود في الوقت الثاني، فيمكن الإعادة دون البقاء،

---

(١) فإن العقل يحكم بديهة بأنه لولا بقاء الأجسام لارتفع الأمان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام.

(٢) لأنه لا يخل بحشر الأجساد إذا الأعراض لا تعاد أصلاً إنما الخلاف في أنه بجميع الأجزاء الأصلية وبإعادتها بعد الانعدام.

(بل) نقول: (ذلك) . أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم . (عندنا جائز. وهذا) . أي الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الأول في الجواز أصلاً. وقد يقال: كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس، كذلك الحكم ببقاء الأعراض، كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضاً. والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري. فالمناقشة فيها لا تجدي طائلاً.

المقصد الثامن

(العرض) الواحد بالشخص (لا يقوم بمحلين ضرورة) أي هذا حكم معلوم بالضرورة. ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً يقينياً، لا نحتاج فيه إلى فكر (ولا فرق بينه) . أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين. (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد) في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بديهي بلا شبهة. فكذا الأول. ولسنا نقول: نسبة العرض إلى المحل كنسبة الجسم إلى المكان. فلو جاز حلوله في محلين، لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لإمكان حلول أعراض متعددة معاً في محل واحد. وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) . أي يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمتنع أن يقوم بمحلين. (أن العرض إنما يتعين) ويتشخص (بمحله) كما مر. فلو قام عرض واحد بمحلين، لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص، لامتناع توارد العلتين على شخص واحد. وإذا كان له تعينان، كان الواحد اثنين. وهو محال. وليس هذا استدلالاً، لأن الحكم ضروري، بل هو تأييد له ببيان لميته. (فإن الشيء) المعلوم بالبديهة (إذا علم بلميته، اطمأن إليه النفس أكثر) وإن كان الجزم اليقيني حاصلاً بدونه، (ولم نجد له مخالفاً، إلا أن قدماء المتكلمين)، هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح، أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود

الإضافات، (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والأخوة وغيرها (من الإضافات المتشابهة بالطرفين).

قالوا: المضافان إن قام بكل منهما إضافة على حدة، كان كل واحد منهما منقطعاً عن الآخر. فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لتربط بينهما. والحق أنهمامثلان. فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وإن شاركه في الحقيقة النوعية، وهذه المشاركة، أعني الوحدة النوعية، كافية في الربط بين المضافين[١]، ولا حاجة فيه إلى الوحدة الشخصية. (ويوضحه) أي يوضح ماذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين. (المتخالفان) من الإضافات، كالأبوة، والبنوة، إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغايرتان بالشخص، بل بالنوع أيضاً، مع وجود الارتباط بهما بين المضافين. أعني الأب والابن. (ويلزمهم قيامه). أي جواز قيامه قيامه (بأكثر من أمرين). أعني محلين. فإن الجوار والقرب والأخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة. فلو جاز اتحادها هناك، جاز اتحادها ههنا أيضاً. ولا يندفع هذا الإلزام عنهم إلا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم: التأليف عرض، وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر. (أما الأول) وهو كونه عرضاً يقوم بجوهرين، (فلأن من الجسم مايصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض. (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (إلا لتأليف يوجب ذلك) العسر. إذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) إيجاب العسر وصعوبة الانفكاك (نفي العدم المحض. فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة). أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط، ولا بذاك الجزء فقط، لأن التأليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة. ولو قال: ولا يقوم بواحد من الجزئين، لكان أظهر، (فهو قائم بهما) أي بكل واحد منهما معاً، بلا بمجموعهما من حيث

(١) قال الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي: كيف لا. والوحدة الجنسية كافية في الربط كما في المتخالفين كانت الوحدة النوعية كافية بالطريق الأولى بل كونهما من الإضافة المتكررة كافية في ذلك.

هو مجموع. وإلا كان المحل واحداً. (وهو المطلوب. وجوابه منع أن عسر الانفكاك) فيما بين أجزاء بعض الأجسام (للتأليف) القائم بتلك الأجزاء (بل للفاعل المختار) الذي ألصق باختيار بعض تلك الأجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به.

(وأما الثاني) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهر، (فلأنه لو قام التأليف الواحد[1] (بثلاثة أجزاء مثلاً، لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة)، لأن عدم المحل[2] يستلزم عدم الحال فيه، (والتالي باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً)، لأن صعوبة الانفكاك باقية بينهما، (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذي بين الثلاثة). أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته. ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء، فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الأول القائم بالجزئين (وإن ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عندما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة، دون التأليف الأول القائم بالاثنين. فلا يلزم حينئذٍ انعدام التأليف بينهما. واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه، حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله. فهذا مما لا نزاع فيه. وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه، كما سيأتي. وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر، فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي. وما نقل عن أبي هاشم في التأليف إن حُمل على القسم الأول، فلا منازعة معه إلا في انقسام التأليف. وكونه وجودياً وإن حمل على القسم الثاني، فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف. والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة.

---

(١) أي بالشخص لأن الكلام فيه.

(٢) كما إذا قام بجوهرين، فإن عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل إن ذلك فيما إذا لم يكن للحال محل سواه، وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث.

المرصد الثاني

في الكم[١]

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف. فإن أحد قسميه .أعني العدد. يعم المقارنات والمجردات وأصح وجوداً من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها، كتقرر الكميات، والكيفيات. (وفيه مقاصد) تسعة:

المقصد الأول

(الكم له خواص ثلاث) يتوصل بها إلى معرفة حقيقته.

(**الأولى**: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على) معنيين. على القسمة (الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل. (وعلى) القسمة (الفعلية وهي الفصل والفك)، سواء كان بالقطع أو بالكسر. (و) **المعنى (الأول** من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض) يعني باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فإنك إذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً، لم يمكن لك فرض انقسامه.

(و) **المعنى (الثاني**: لا يقبله الكم) المتصل الذي هو المقدار. (فإن القابل يبقى مع المقبول). وإلا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة. (وعند

(١) الكم في الرياضيات: هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل: إنه الذي يمكن أنه يوجد فيه شيء، يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة، وقيل: إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة، والزيادة والنقصان.

الفك) والفصل الوارد على الجسم (لا يبقى الكم). أي المقدار (الأول بعينه)، لأنه متصل واحد في حد ذاته، لا مفصل فيه أصلاً، (بل يزول ويحصل) هناك (كمّان). أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل. وإلا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة. (نعم، الكم) المتصل الحال في المادة السجمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية). وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة، (كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه، وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر). فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل. ثم نقول: إن القسمة الفكية إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي، فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضاً. لأن معروض الوحدات[1] من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه، بل منفصلاً بعضه عن بعض، فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي. وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات، لا للوحدات في أنفسها. وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً. أعني الانفصال الذاتي، فهي عارضة للوحدات بالذات. فإنها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض، وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة.

(**الثانية**: وجود عاد فيه يعده إما بالفعل كما في العدد) فإن كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل، وهو عاد له، وقد يعد بعض الأعداد بعضها أيضاً. (وإما بالتوهم كما في المقدار). فإن كل مقدار خطاً كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الأشل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالأذرع. ومعنى أنك العد إذا أسقطت منه أمثاله) أي من المعدود أمثال العاد،

---

(١) هذا بيان أن الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لأن كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع أنه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هنا.

(فني) المعدود. وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق. لكنه مخصوص بالمقادير. ولا يتناول العدد إذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة.

(الثالثة: المساواة. ومقابلاها، أعني الزيادة والنقصان) فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد، ولم يلاحظ معها شيئاً آخر، أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان. وإذا لاحظ شيئاً آخر، ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً، لم يمكنه الحكم بشيء منها. فقبول هذه الأمور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية (وهو) .أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة. (فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء) في الكم. (فإما أن يوجد بإزاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم[1] (جزء) مفروض في كم آخر، (أو أكثر أو أقل)، فيتصف حينئذ الكم الأول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة، مقيساً إلى الكم الثاني. ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعاً لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال: إن الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه، فيفرض فيه ما يساويه، وهو شيء، ويبقى الفضل وهو شيء آخر. فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه. ولولا ذلك لم يكن قابلاً لها. ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة، أو يقال: إن كون المقدار بحيث ينفرض فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أو لا شيئاً، إذ لولا ذلك، لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر. ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية. والظاهر[2]

---

(١) الكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل لكيف وهو من مقولات العقل الأساسية، ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب وعلم الهندسة، وعلم الميكانيكا، كالعدد، والمقدار والامتداد والكتلة والحركة.

(٢) قوله والظاهر: والأظهر أن كل واحد من الخواص عارضة للكم لذاته وإن كانت متلازمة فإنا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه، وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا نعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة.

أن ما في الكتاب إنما هو من المساواة واللامساواة العددية، وأن عكسه إنما هو في المساواة واللامساواة المقدارية.

(قال الإمام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة، والمفاوتة. لأن المساواة) لا تعرف إلا بأنها (اتحاد في الكم، فيلزم الدور). وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس. والكم لا يناله الحس مفرداً، بل إنما يناله مع المتكمم تناولاً واحداً. ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر. فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس. يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف، وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه. (ولا) يمكن أيضاً تعريف الكم (بقبول القسمة، لأنه يختص بالمتصل منه). قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل، وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية، كما صرح به في المباحث، وأشير إليه في الملخص[١]، وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد. وأن القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معاً، فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة. وأما توجيه المصنف كلام الإمام بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء، إذ قد تبين آنفاً أن الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية. وقد قرره الإمام في كتابيه تقريراً واضحاً، فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل؟ واعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة «المنفصل»، فغيرها بخطه إلى «المتصل» لأنه الموافق لكلام الإمام في كتابيه. فمنهم من لم ينتبه لذلك، فبنى الكلام على النسخة الأولى، فادعى أن القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل، فاستبصر أنت بما حققناه لك، ولا تكن الخابطين، (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد)، فإنه الخاصة الشاملة للكم. ولا تتوقف معرفتها

---

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

على معرفته. ولذلك عرفه الفارابي[١]، وابن سينا[٢] بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له، سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة.

المقصد الثاني: في أقسامه

فإن كان بين أجزائه حد مشترك، فهو الكم (المتصل)، كالمقدار. (فإن أي جزء من الخط فرض، فهو نهاية لجزء وبداية لجزء، باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر، وبداية لهما باعتبار ثالث. فإن ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضاً). وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء. فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍ واحدٍ مشترك بين جزئين منها، فهو المتصل. والحد المشترك هو ذو وضع[٣] بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر، أو نهاية لهما، أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات. فإذا قسم خط إلى جزئين، كان الحد المشترك بينها النقطة. وإذا قسم السطح إليهما، فالحد المشترك هو الخط. وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح. والحدود المشتركة يجب

---

(١) هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي ويعرف بالمعلم الثاني، تركي الأصل مستعرب ولد في فاراب على نهر جيحون، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف بها أكثر كتبه ورحل إلى مصر، والشام، واتصل بسيف الدولة بن حمدان وتوفي في دمشق عام ٣٣٩هـ كان يحسن اللغة اليونانية، وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره.
راجع وفيات الأعيان ٢: ٧٦ وطبقات الأطباء ٢: ١٣٤ ـ ١٤٠ وتاريخ حكماء الاسلام ٣٠ والبداية والنهاية ١١: ٢٢٤.

(٢) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخارى عام ٣٧٠هـ نشأ وتعلم في بخارى وطاف البلاد وناظر العلماء وتقلد الوزارة في همدان وثار عليه عسكرها فذهب إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه مات بهمدان عام ٤٢٨هـ.
راجع وفيات الأعيان ١: ١٥٢ وتاريخ حكماء الاسلام ٢٧ ـ ٧٢ ودائرة المعارف الاسلامية ١: ٢٠٣.

(٣) أي قابل للإشارة الحسية، إما بنفسه أو باعتبار محله فلا يرد أنه النقطة ليست موجودة في الخط، فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية؟.

كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له، لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين، لم يزدد به أصلاً، وإذا فصل عنه، لم ينقص شيئاً. ولولا ذلك، لكان الحد المشترك جزءاً آخر من المقدار المقسوم، فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيماً إلى ثلاثة. والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيماً إلى خمسة... وهكذا. فالنقطة ليست جزءاً من الخط، بل هي عرض فيه. وكذا الخط بالقياس إلى السطح، والسطح بالقياس إلى الجسم. ففي قوله: فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة، فإن جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه، فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة (وإلا) .أي وإن لم يكن بين أجزائه حد مشترك. (فالمنفصل كالعدد. فإنك إن أشرت من العشرة إلى السادس مثلاً، انتهى إليه الستة، وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا منه) أي من السادس. (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها)، يعني بين قسمي العشرة، وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل، إما غير قار) أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، (وهو الزمان، فالآن مشترك بين) قسمية (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط. فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (وإما قار الذات). أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود، (وهو المقدار. فإن انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث، فجسم) تعليمي، وهو أتم المقادير، (أو في جهتين) فقط، (فسطح، أو في جهة واحدة) فقط (فخط. فهذه) الأربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير). وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات، والمتفرقات هي المفردات، والمفردات آحاد، والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر، أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين. فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي. فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات، فهي كم بالذات. والمأخوذة على الوجه الثاني أمور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات، فهي كم بالعرض. وإلى هذا المعنى أشار بقوله (لأنه) .أي الكم المنفصل. (لا بد أن ينتهي إلى وحدات)، أي إلى

آحاد[١] كما عرفت. (والوحدة إن كانت نفس ذاتها)، **أي نفس ذات تلك الآحاد**، بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد **فقط**، (فهو) .أي المجتمع من تلك الآحاد. (الكثرة) التي هي العدد. وإن كانت الوحدة(عارضة لها) .أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها **أشياء معينة موصوفة** بالوحدات. (فهي كم بالعرض. والكلام **في الكم بالذات**)، **لأنه الذي عد** مقولة من المقولات.

المقصد الثالث

(الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول) **وهو الامتداد**[٢] **المفروض أولاً**. (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً **المقاطع للأول على زوايا قوائم**. (والعمق) وهو المفروض ثالثاً **المقاطع للأولين. كذلك** (وإنها) .أي الطول والعرض والعمق. (تطلق على معان أُخر) **سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة** الجسمية. (فلا بد من الإشارة إليها). **أي إلى الأبعاد الجسمية**، والمعاني الأُخر. فإنه بين جميع ذلك (ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ، وليتصور حقائقها). أي حقائق معاني **هذه الألفاظ الثلاثة التي هي** الطول والعرض والعمق. (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد. وبهذا المعنى قيل: إن كل خط **فهو في نفسه طويل. أي هو في** نفسه بعد وامتداد واحد. (و) يقال (للامتداد المفروض أولاً) **وهو أحد** الأبعاد الجسمية كما ذكرناه. (و) يقال (لأطول **الامتدادين المتقاطعين في** السطح). وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور. (وأما العرض **فيقال** للسطح)، وهو ما له امتدادان. وبهذا المعنى قيل: إن كل سطح، **فهو في نفسه عريض**. (وللإمتداد المفروض ثانياً) المقاطع للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه، وهو ثاني الأبعاد الجسمية. (وللإمتداد الأقصر. وأما العمق فيقال للامتداد

---

(١) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترديد المذكور بقوله: إن كانت الخ.

(٢) المقصود من تفسير الألفاظ الثلاثة ههنا بيان أنها تطلق على الأبعاد الثلاثة بهذه المعاني، والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الألفاظ على هذه المعاني فلا تكرار.

الثالث) المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة، وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مر. (و) يقال: (للثخن، وهو حشو[١] ما بين السطوح)، أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحان، أو سطوح بلا قيد زائد. وبهذا المعنى قيل: إن كان جسم، فهو في نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله. (ويسمى حينئذ: الثخن الصاعد). أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً. وبهذا الاعتبار يقال: عمق البئر وسمك المنارة، و) يقال: الطول والعرض والعمق (لمعانٍ أُخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال: الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول. (و) يقال: الطول أيضاً للامتداد الآخذ (من رأس الانسان إلى قدمه. ومن رأس ذاوت الأربع إلى مؤخرها). وهذا هو الخامس من معانيه(. و) يقال) (العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع إلى شماله)، وهو رابع معاني العرض. (و) يقال: (العمق للآخذ من صدر الانسان إلى ظهره. ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض). وهذا رابع معاني العمق. (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي كميات صرفة، كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط. والعرض بمعنى السطح، والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي. (ومنها ما هي كميات) مأخوذة (مع إضافة) إلى أمر آخر (كالمفروض ثانياً) أو أولاً أو ثالثاً. فإن كون الامتداد مفروضاً ثانياً إضافة له إلى المفروض أولاً. وبالعكس. وكونه مفروضاً ثالثاً إضافة له إلى مجموع الأولين، كما أن لمجموعهما أيضاً إضافة إليه. (وقد يعتبر معه) أي مع الكم (إضافة ثالثة كالأطول). فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيساً إلى قصير. فههنا إضافتان: الأطولية والطول المضايف للقصر. لكنه عبر عن الأطولية بالإضافة الثالثة، لأنها عارضة لأمر ثالث بين أمرين تحقق بينهما الطول أو لأنه نظر إلى أن القصر أيضاً إضافة مقابلة للطول. وفيه بعد. لأن القصر ليس مأخوذاً مع الأطول. ولو عبر عنها

---

(١) ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به، كما ظن، بل المحشو به إما اصطلاحاً أو المجاز اللغوي.

بالإضافة الثانية، لكان أظهر، (أو) إضافة (رابعة كالأطول بالنسبة إلى الغير) الأطول بالقياس إلى آخر، فيكون هناك ثلاث إضافات: أطوليتان، وطول إضافي. والأطولية الأولى عارضة لأمر رابع. فجعلها إضافة رابعة على قياس ما مر، وجعلها ثالثة أولى. وفي المباحث المشرقية أن هذه الكميات إذا أخذت مضافة إلى شيء، فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر. وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث. مثال الأول أن يقال: هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل. أو يقال: هذا السطح[1] عريض عندما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض. أو هذا الجسم كبير ثخين عندما يقال لجسم آخر أنه ليس كذلك. ونظيره في الكم المنفصل أن يقال: هذا العدد كثير بالقياس إلى آخر هو قليل مقيساً إليه. ومثال الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر. فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل. وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصير. وكذا القول في سائر الأقسام.

المقصد الرابع

(الكم[2] إما بالذات. وهو ما ذكرناه) وبيَّنا خواصه وأقسامه (وإما بالعرض، وهو أقسام) أربعة:

(الأول: محل الكم كالجسم) إما بحسب المقدار الحال فيه. وهو ظاهر، وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعدداً.

(الثاني: الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح.

(١) ستأتي قريباً من هذا كلمة وافية عن السطح.

(٢) الكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل للكيف وهو من مقولات العقل الأساسية، ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب، وعلم الهندسة، وعلم الميكانيكا كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة والحركة الخ. فالكم بهذا المعنى يشمل ما يسميه (بويل) و (لوك) بالكيفيات الأولى بخلاف الكيفيات الثانية التي لا يلحقها القياس.
راجع ما بعد الطبيعة ص ٨.

الثالث: الحال في محل الكم، كالسواد، فإنه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلهما الجسم) وإن اعتبرت تعدد الجسم، كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد.

(**الرابع**: متعلق الكم كما يقال: هذه القوة متناهية، أو غير متناهية باعتبار أثرها). إما في الشدة أو المدة أو العدة. وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة. (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كماً بالذات فلأحد هذه الوجوه) الأربعة. (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة، كما في الحركة، فإنها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول. فكأن الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات، أو بالعكس. (فيعرضها التفاوت بالقلة، والكثرة) والقصر، والطول. وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان. فيقال مثلاً: هذه الحركة مساوية لتلك الحركة، كل ذلك بتبعية المسافة، (ومنطبقة على الزمان) أيضاً، فكأنها محل له، أو بالعكس، (فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء)، بسببه قلة الزمان كثرته. ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاوتة بسببه. فهذا وجه[1] من الوجوه الأربعة وجد في الحركة. (وتقوم الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار، (فتتجزى بتجزيه). فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً، فهي كم بالعرض من وجهين:

أحدهما: حلول الكم بالذات فيها أو عكسه.

والثاني: حلولها مع الكم بالذات في محل واحد.

(والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار، (كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات، أو الأشك بالأذرع) فيتعدد أجزاء الكم المتصل. ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات. (وقد يكون الشيء

---

(١) هذا إذا اعتبر بالنسبة إلى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حالاً، وأما إذا اعتبر بالنسبة إلى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة إلى الآخر كونه حالاً يكون وجهان ولم يذكره المصنف إذ لا وجه للتخصيص.

كماً) متصلاً (بالذات، و) كما متصلاً (بالعرض كالزمان، فإنه كم) متصل (بالذات)، لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن. (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)، فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات، فيكون كما متصلاً بالعرض. فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات، والانفصال[1] بالذات، والاتصال بالعرض، والانفصال بالعرض.

المقصد الخامس

(أن المتكلمين أنكروا العدد) الذي هو الكم المنفصل (خلافاً للحكماء لمسلكين:

أحدهما: أنه) ـ أي العدد الذي هو الكثرة ـ (مركب من الوحدات، والوحدة ليست وجودية، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة). فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدمياً قطعاً (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران:

الأول: لو وجدت) الوحدة، (فلها وحدة)[2]، لأن كل موجود موصوف بأنه واحد. ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معاً.

قالوا، أي الحكماء في الجواب: وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود. وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق.

الثاني: أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد. وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه، لأنه إن كان الحال الذي هو الوحدة مثلاً في جزء منه، كان ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لأن الوحدة قائمة به (دون

---

(١) في الأصل الاتصال وهو تحريف. وصوابه (الانفصال).

(٢) وأما إذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتبار النفسي الأمري..؟

الكل). والمقدر خلافه. وإن لم يكن الحال في شيء من أجزائه، لم يكن بالضرورة صفة له. أي للمحل الذي فرضناه موصوفاً به. وهذا أيضاً باطل (وإن كان) الحال (في كل جزء) من المحل (فإما بالتمام فيقوم) الواحد الشخصي (بالكثير). وقد عرفت بطلانه بديهة (أو لا بالتمام، فيكون جزء منه قائماً بجزء، وجزء بآخر، وهو المراد بالانقسام). يعني انقسام الحال[1] بحسب انقسام المحل. وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع، ويكون صفة له، وإن لم ينقسم بانقسامه. ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سرياني. فأشار إليه وإلى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذي ذكرتموه إنما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه، إذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله. (ولا طائل له) أي لا فائدة فيه. (لأنا برهنا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذي حل فيه صفة (متصف بجزء منها. ولا معنى للسريان إلا ذلك). وفيه بحث[2]، لأن حاصل ذلك الاعتراض أنّا لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من أجزاء المحل، لم يكن صفة له. ودعوى الضرورة غير مسموعة، لجواز أن يكون حالاً في المجموع من حيث هو، ولايكون حالاً في شيء من أجزائه، كالنقطة في الخط، والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما. هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بحسبه. (فإذا كانت الوحدة وجودية، لزم انقسامها)

---

(١) الحال عند الفلاسفة القدماء: أعم من الصورة لصدق الحال عندهم على العرض، أما الصورة فلا تصدق إلا على الجوهر ويطلق الحال في اصطلاح المتكلمين على ما هو وسط بين الموجود والمعدوم، وهو صفة لا موجودة بذاتها ولا معدومة. لكنها قائمة بموجود.
والحال عند (ديكارت) و (اسبينوزا) إحدى كيفيات الموجود أو الجوهر.
وقانون الحالات الثلاث عند (أوغست كونت) هو مرور العقل الانساني بثلاث حالات وهي الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية.

(٢) يعني أن الجواب المذكور إنما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول سرياني وغير سرياني، وانقسام المحل إنما يستلزم انقسام الحال في الأول دون الثاني.

بانقسام الجسم الذي حلت فيه، (وأنه) ـ أعني انقسام الوحدة ـ (ضروري البطلان). فوجب أن تكون الوحدة أمراً اعتبارياً. فإن قلت: الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر إن كانت وجودية، وجب انقسامها بحسب الخارج. وإن كانت اعتبارية، وجب انقسامها بحسب التوهم. وكلاهما محال.

قلت: إن العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال، فيعتبر له عدم الانقسام. أعني الوحدة. فلا يلزم انقسامها أصلاً، لأن محلها ملحوظ من حيثية لا مجل فيها للانقسام. ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الأمور الخارجية.

(وثانيهما) (أي ثاني المسلكين): (أن يدل ابتداء).أي من غير استعانة بعدمية الوحدة، (على أن الكثرة عدمية. وإلا) وإن لم تكن عدمية، بل وجودية (فإن قامت)، والأظهر[1] أن يقال: وإلا قامت ـ أي الكثرة ـ (بالكثير)، إذ لا يتصور قيامها بذاتها، ولا بغير الكثير. وحينئذ (فإما) أن تقوم بالكثير (من حيث هو كثير، فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير). فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير، كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالاً آخر. فإن الإثنينية مثلاً لو قامت بكل واحد من الواحدين، كان الواحد اثنين. وإن قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الإثنينية بهذا، وشيء آخر بذاك، لم تكن الإثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه، (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحداً، فننقل الكلام إليه) أي إلى ذلك الأمر الذي صار به الكثير شيئاً واحداً صالحاً لأن يحل فيه واحد شخصي. فنقول: ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير، وأنه باطل، أو من حيث عرض له ما به صار واحداً. (ويلزم التسلسل). فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً، وهو المطلوب. (واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معانٍ كالواحد بالاتصال والاجتماع. ووحدته أمر وجودي بالضرورة)، لأنا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها. وقد يقال: إن

---

(١) لئلا يحتاج إلى تقدير الجزاء أي وإلا قامت بالكثير.

المشاهد هو المتصل والمجتمع. وليسا نفس الوحدة. وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين، فضلاً عن أن يكونا مشاهدين. وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى. هذا إن جعل الوحدة[1] نفس الاتصال والاجتماع. وإن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع، كانت أمراً اعتبارياً، كما صرح به في قوله: (وككونه لا ينقسم، إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء، وأنه اعتباري)، لأن العدم مأخوذ فيه. (والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات، فهي تتبعها في الوجود). فإن كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية، كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً، إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة. وإن كانت الوحدات أموراً معدومة، كالوحدات بمعنى الانقسامات. كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً. وحينئذ لا يصح أن يقال: إن كل عدد موجود ولا أنه لا شيء من العدد بموجود، بل الحق هو التفصيل. وفيه بحث، لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين. والصواب أنهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه. ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة، وهي أن يقال: إن العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة.

قال ابن سينا: إن العدد له وجود في الأشياء، ووجود في النفس، ولا اعتداد بقول من قال: لا وجود له إلا في النفس. نعم، لو قال: لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي هي في الأعيان إلا في النفس، لكان حقاً. فإنه لا

---

(١) الوحدة: ضد الكثرة، والوحدة: هي المقدار المتناهي الذي يتخذ أساساً لقياس مقادير أخرى من نوعه. والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها. والوحدة في النظام السياسي: اتحاد دولتين أو أكثر في الرياسة، والسياسة والجيش والاقتصاد الخ بحيث تؤلف دولة واحدة. ووحدة النقد في النظام الاقتصادي: وزن ثابت من معدن معين المعيار. وتطلق الوحدة الأخيرة على الموجود الواحد من جهة ما هو مبدأ كل موجود. مثال ذلك قول (فويه) إذا أولنا فلسفة (أفلوطين) بقولنا: إن الوحدة عنده قوة محضة غير معينة، وإن هذه القوة تصبح كل شيء. كان تأويلنا غير صحيح.

يتجرد عنها قائماً بنفسه. وإما أن في الموجودات أعداداً فذلك أمر لا شك فيه. ولما ثبت وجود العدد، ثبت وجود الوحدة المقومة له. فأشار المصنف (رحمه الله) إلى دفع هذه المعارضة بقوله: (وأما أن) أمراً (واحداً يقوم بالمجموع) الذي هو المعدودات. (فإن تخيل)، لم يكن ذلك الأمر واحداً موجوداً، بل (كان اعتبارياً ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية. وإن شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود[1] في الخارج، ومعدوم فيه). فإنهما اثنان. أي الإثنينية قائمة بهما. وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية، (أو) استبصر (بشخص) موجود (في الشرق، و) بشخص (آخر) موجود (في المغرب، فإنهما) أيضاً (اثنان). أي معروضان للإثنينية. (ويعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد) بالهوية. وإن أمكن أن يقوم بهذين الإثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الإثنين الأولين، إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلاً كما ذكرناه، (بل ذلك) الأمر القائم بالمعدودات (مجرد فرض. واعتبار)[2] أي أمر فرضي واعتباري وإن كانت المعدودات الخارجية متصفة به، فإن اتصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائزة. وبهذا تنحل الشبهة، وتنحسم مادتها. فإن الأعيان متصفة بالعدد بلا شك. وإما أن العدد العارض لها موجود خارجي، فليس مما لا شك فيه. وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني.

المقصد السادس

(أنهم) ـ أي المتكلمين (أنكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزأ) كما سيأتي، (فإنه لاتصال بين الأجزاء) التي تركب الجسم منها (عندهم)، بل هي منفصلة بالحقيقة. إلا

---

(١) هذا الاستبصار إنما يدل على أن العدد القائم بمثل هذا المعدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج.

(٢) يخدشه ما ذكره الشيخ من أنه كيف يكون لما لا حقيقة له خواص تترتب عليه الأحكام.

أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها. وإذا كان الأمر كذلك، (فكيف يسلم) عندهم (أن ثمة) أي في الجسم (اتصالاً). أي أمراً متصلاً في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم. (وإن الأجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير، ومحالها، بل إذا كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزى، لم يثبت وجود شيء من المقادير، إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة. فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطاً جوهرياً. وإذا انتظمت في سمتين، حصل أمر منقسم في جهتين، وقد يسمى سطحاً جوهرياً. وإذا انتظمت في الجهات الثلاث، حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً، فالخط جزء من السطح، والسطح جزء من الجسم. فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه. وكلها من قبيل الجواهر. فلا وجود لمقدار هو عرض، إما خط، أو سطح، أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة. ثم أنه شرع في الإشارة إلى الخواص الثلاث المذكورة للكمية. وأنها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الأفراد، فقال: (والتفاوت) بين الأجسام في الصغر والكبر، والزيادة والنقصان (راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها) فما هو أقل أجزاء يكون أصغر حجماً وأنقص. وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت فُرج فيما بينها، فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقداراً. (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر)[1] فإن كل واحد منهما شيء مغاير للآخر. فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عاد له غير الأجزاء).

---

(١) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الموجود القائم بنفسه، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.
والجوهر عند (ديكارت) هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه دون أن يتغير.
والجوهر عند (اسبينوزا) هو القائم بذاته، والمدرك لذاته والجوهر عند (كانت) أولى مقولات الإضافة، وهو تصور قبلي ناشئ عن صورة الحكم المطلق من حيث أنه اسناد محمول إلى موضوع أو رفعه عنه.

أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه. وليس هناك شيء آخر يعد به أصلاً. (اللهم إلا بالوهم). فإنه قد يتوهم أن حجم الجسم المتصل واحد في نفسه، ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل، بحيث يعده، فيتخيل أن هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد. (وحكمه مردود) لأنه نشأ من عدم الإحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن إدراك تفاصيل الأمور الصغيرة جداً. فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية، وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به. (واحتج الحكماء في إثباته بوجهين:

الأول: أن الجسم الواحد) كالشمعة مثلاً (تتوارد عليه مقادير مختلفة. فتارة يجعل طوله شبراً، وعرضه ذراعاً. وتارة بالعكس، وتارة مدوراً، وتارة مكعباً)، وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية. وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال. وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث، وهي الجسم التعليمي (لا يقال: لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال. بل يختلف الأشكال. واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار، (إذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة، (لأنا نقول: المساحة واحدة بالقوة. أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر[1]. وأما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر)، لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات، ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر. فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل، وإن كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة. وهذا الاتحاد لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب. (وأيضاً فالماءان إذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما،

---

(١) توضيحه أنه إذا جعل طول الجسم عشرين ذراعاً وعرضه خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعاً وعرضه عشرة أذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعاً في الصورتين.

وحدث سطح آخر) هو واحد. (والشيء) الواحد كالماء في كوز (إذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين، زال عنه سطحه الواحد،(وحصل فيه سطحان بعد العدم. وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي إلى مقدار آخر. ومن زوال سطحين، وحدوث سطح واحد، ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين (يعطي الوجود) إي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح، لأن الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم، بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر. (و) يعطي (التبدل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل. (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) .أعني المقدار. (لا يكون نفس الأجزاء)، بل أمراً زائداً، لأنها حاصلة في الحالتين، غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي، والسطح. ولما ثبت السطح مع كونه متناهياً في الوضع، ثبت الخط الذي هو طرفه. كما أنه إذا ثبت تناهي الجسم، فقد ثبت السطح أيضاً.

(والجواب) عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وأما من قال له) وبتركب الجسم منه، (فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن، وعدم شيء كان، بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الأجزاء في الطول، انتقل إلى العرض، وبالعكس)، فليس هناك توارد مقادير مختلفة، بل انتقال الأجزاء من جهة إلى جهة، وتبدل أوضاعها. وبذلك يختلف أشكال الجسم. ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح: ليس هناك إلا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر، أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض. فلا يثبت .على رأيه. وجود مقدار أصلاً.

الوجه (الثاني): الجسم يتخلخل) تخلخلاً حقيقياً[١]. وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر إليه. ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء،

---

(١) احتراز عند انتقاش الأجزاء واندماجها فإنه يسمى تخلخلاً وتكاثفاً مجازياً فإنه ليس إلا دخول أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها.

كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً، (ويتكاثف) تكاثفاً حقيقياً. وهو أن ينتقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه، أو يزول خلاء كان فيما بينها. (وجوهريته) .أي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة. (باقية) محفوظة في الحالين، (كما سيأتي) والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية. إذ لو كان عينها، أو جزءاً لها، لتغيرت بتغيره. (ووجوده ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدماً محضاً. فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط، فتكون كلها موجودة.

(والجواب منعه) أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين، (فإنه أيضاً فرع) وجود (الهيولى، وقبولها للمقادير المختلفة، وإثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ) كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

المقصد السابع

(أنهم) - أعني المتكلمين - كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار، (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين:

الأول: أن الزمان على تقدير كونه موجوداً (أمسه مقدم على يومه) إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات. وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم، وبالعكس، وهو باطل بالضرورة. بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع. (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات). أي الطبع (والشرف والرتبة) لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود. وليس الأمس مما يمكن اجتماعه مع اليوم. وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة[١]، فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه. فلا يتصور

---

(١) لأن أجزاء الزمان زمان، وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها إلى بعض بحسب التشخص أيضاً، وما قيل إن التشخص الوهمي تتصف به الأجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها إلى بعض فلا يخلو من مكابرة.

بينهما تقدم بالعلية، ولا بالذات، وهي في أنفسها متساوية في الشرف. فلا تقدم بحسبه، ولا بحسب الرتبة، لأن التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار. وتقدم الأمس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) أيها الحكماء في خمسة. فإذا انتفى أربعة منها، تعين الخامس، (فيكون للزمان زمان)، لأن معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق، والمتأخر في زمان لاحق، فيكون الأمس في زمان متقدم، واليوم في زمان متأخر عنه، (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض، (ويلزم التسلسل) في الأزمنة الموجودة معاً. أي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية، منطبق بعضها على بعض. (وأنه محال) في نفسه بالضرورة. (ومع ذلك) .أي ومع كونه محالاً. يستلزم محالاً آخر. وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الأزمنة) التي تتناهى، وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدماً على يومها) تقدماً (بالزمان)، لامتناع اجتماع، فيكون أمس المجموع واقعاً في زمان، ويومه واقعاً في زمان آخر،(فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه. (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع)، لأنه زمان من الأزمنة المتطابقة. (وإلا) وإن لم يكن داخلاً فيه، (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعاً) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ. (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع، لأن ظرف الشيء لا يكون جزءه. وأنه) .أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس إلى المجموع. (محال).

(وأجيب) عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض، وإن كان تقدماً بالزمان، لكنه (ليس) تقدماً (بزمان آخر). فإن التقدم الزماني[1] لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له، بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد. فإن هذه القبلية لا توجد بدون الزمان. فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من أجزاء الزمان، فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدم على

---

(١) الزماني: هو المنسوب إلى الزمان أو الموجود في الزمان وهو مضاد للأبدي، لأن الزماني يدل على المتغير والأبدي يدل على الثابت، ونسبة الزماني إلى الأبدي كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي.

الآخر. وإن كانا من أجزاء الزمان، لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق، بل بزمان هو نفس السابق، لأن القبلية المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات، ولما عداها بتوسطها. وإلى هذا أشار بقوله: (فالتقدم عارض لها) ـ أي لأجزاء الزمان ـ (بالذات، ولغيرها بواسطتها. إذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء (لتقدم آخر) عارض لشيء آخر، (وإلا تسلسل). وكان مع تقدم الأب على الابن مثلاً تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية. وهو باطل قطعاً. (فلا بد من الانتهاء إلى ما تقدمه بالذات، وهو الذي تسميه الزمان). فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد. أعني عدم الاستقرار. فإذا فرض فيها أجزاء، عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها. ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمر سواها، بخلاف ما عداها. فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان. ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان، كما مرت إليه الإشارة.

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الأمس على اليوم رتبي. ألا ترى أنه ابتدئ من الماضي، كان الأمس مقدماً. وإذا ابتدئ من المستقبل، كان مؤخراً.

الوجه (الثاني): الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً، (وإلا لم يكن الزمان موجوداً) أصلاً، (لأنه) ـ أي الزمان ـ (منحصر في الحاضر، والماضي، والمستقبل. والماضي ما كان حاضراً)، وصار منقضياً. (والمستقبل ما سيصير حاضراً)، وهو الآن المترقب. (وإذا كان لا حاضر) موجوداً[1]، (ولا ماضي ولا مستقبل) موجودين، (فلا وجود للزمان) أصلاً. (وهو خلاف المفروض، وأنه) ـ أي الزمان الحاضر الموجود ـ (غير منقسم. وإلا فأجزاؤه إما معاً فيلزم اجتماع أجزاء الزمان. والضرورة قاضية ببطلانه). إذ لو جاز اجتماع أجزائه، لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً لليوم. (وإما مترتبة)، فيتقدم بعض أجزاء

(١) اسم كان ضمير الشأن، وموجوداً صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير إذا كان الشأن لا حاضر موجوداً ثابت ويحتمل أن يكون لا بمعنى ليس، وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره.

الحاضر على بعضه، (فلا يكون الحاضر كله حاضراً)، بل بعضه. هذا خلف. وأيضاً ننقل الكلام إلى ذلك البعض الحاضر، فيجب الانتهاء إلى حاضر غير منقسم، لامتناع انقسامه إلى ما لا يتناهى (وإذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم، فكذا الكلام في الجزء الثاني) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر. (و) الجزء (الثالث) الذي يحضر عقيب الثاني، (إذ ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً (إلا وهو حاضر حيناً ما)، وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم. فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة، وهي المسماة بالآنات (فيتركب) الزمان (من آنات متتالية. والمفروض أنه) .أي الزمان. (موجود، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، لأنه) .أعني الزمان. (من عوارضها، وينطبق عليها. وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تتجزأ. (لأنها) .أي الحركة. (من عوارضه). أي منطبقة عليه. وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة[1] بحيث إذ فرض في أحدها جزء، يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء. فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ، كان الآخر كذلك. فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً، لكان الزمان الحاضر موجوداً. ولو كان الزمان الحاضر موجوداً، لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ. (وأنتم لا تقولون به) أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ، فيتم الاستدلال عليكم إلزاماً، (أو نبطله). يعني تركب الجسم من تلك الأجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها. فيتم الاستدلال برهاناً. ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان، فإما أن يوجد في الحاضر، أو في الماضي، أو في المستقبل. والكل باطل. (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال: (لم قلتم: أنه لو وجد) الزمان، (فإما في الآن) .أي الحاضر. (أو في الماضي، أو في المستقبل، فإن كلاً منها أخص من الموجود المطلق. ولا يلزم من كذب الأخص) وانتفائه، كذب الأعم) وانتفاؤه، (وهو مشكل، لأن وجود

---

(١) قال الشاعر:

خذ يا صديقي من أخيك مقالة	حكمت بصحتها النفوس الناطقة
إن المسافة والزمان كليهما	ثم التحرك جملة متطابقة

الشيء مع أنه لا يوجد في الحال، ولا في الماضي، ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور. (وقدا ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تتناهى (لا توجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق. وتتصف بالزيادة والنقصان. (وإلا ففي الماضي، أو الحال، أو المستقبل، والكل باطل) فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد في شيء من الأزمنة الثلاثة، لم يكن موجوداً قطعاً. ومنعه ههنا أنه تناقض صريح.

فإن قلت: لا مناقضة، فإن ما ليس بزمان كالحركة مثلاً ويسمى زمانياً إذا لم يوجد في شيء من الأزمنة، لم يكن موجوداً بخلاف الزمان، كالماضي مثلاً، فإنه عندنا موجود في حد نفسه، وإن لم يكن موجوداً في الحال، ولا في الاستقبال، وهو ظاهر، ولا في الماضي، لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه. وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه، وإن لم يوجد في شيء من الأمكنة بخلاف المكاني، فإنه إذا لم يوجد في مكان، لم يكن موجوداً.

قلت: هذه منازعة لفظية، إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً، لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال، أو المستقبل، والكل باطل لما عرفته. (قوله: لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم. قلنا: إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص) منه، (ولم يوجد شيء منها) .أي من تلك الأمور. (لم يوجد الأعم قطعاً. فإن العام لا وجود له) في الخارج (إلا في ضمن الخاص) بالضرورة. (والإمام الرازي) بعد تزييفه جواب ابن سينا، (نقضه)[1]. أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها، إذ الدليل قائم فيها)، لأن الحركة كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل. والماضي منها ما كان حاضراً. والمستقبل ما سيحضر. فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود، لم تكن الحركة موجودة. ولا شك أن

---

(١) في المباحث المشرقية. وفيه بحث إذ قد مر أن الدليل المذكور إلزامي فلا يتجه النقض.

الحاضرة منها غير منقسمة، لأنها غير قارة، فيلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ، وتركب المسافة منها، وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء. فوجب أن لا تكون الحركة موجودة، (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس، فانتقض دليلكم. (والجواب) عن هذا النقض (أن الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع)، وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى، لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى، لم يكن ذلك الأمر المتصل الممتد من المبدأ إلى المنتهى موجوداً. وإذا وصل إليه، فقد بطل ذلك المتصل المعقول. فلا يتصور له وجود في الأعيان، بل الحركة بمعنى القطع إنما ترتسم في الخيال، كما ستطلع عليه، (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط)، وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى. ولا يكون في حيز[1] واحد آنان، والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة إلى آخرها)، وليست منطبقة عليها، بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة، لكنها باستمرارها، وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق عليها في الخيال. فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول، إذ لا وجود لها في الأعيان، كالزمان، ولا بالمعنى الثاني، لأنها وإن كانت موجودة، إلا أنها غير منطبقة على المسافة، فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة، ولا أن يكون جزء من أجزائها غير المنقسم، بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة. (ولا يمكن أن) يبطل أصل الدليل بأن (يقال مثل ذلك) الجواب (في الزمان)، أي لا يجوز أن يقال: إن الزمان أيضاً أمر مستمر، كالحركة بمعنى التوسط (فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة). ولو كان الزمان أمراً مستمراً، لوجب أن

---

(١) الحيز: الفراغ المتحقق كما هو عند أفلاطون، أو المتوهم كما هو عند المتكلمين، لا السطح الباطن من الحاوي.
والحيز الطبيعي: هو المكان الأصلي بالنسبة إلى طبيعة الشيء.

تكون الأزمنة كلها واحدة حقيقة. وهو باطل بديهة. وفيه نظر. إذ المذكور في المباحث المشرقية[1] أن الزمان كالحركة له معنيان:

أحدهما: أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط.

والثاني: أمر متوهم لا وجود له في الخارج. فإنه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع، كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار للحركة الوهمية. قال: فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال. فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منها أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة، حتى يلزم تركبهما من أجزاء لا تتجزأ. فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض. كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم .أعني مقدار الحركة الغير منقسمة. أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة. فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن. ولو وجب ذلك، لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها. ثم إن ههنا بحثاً آخر، وهو أن الزمان عند الحكماء إما ماضٍ، وإما مستقبل. فليس عندهم زمان هو حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما، بمنزلة النقطة المفروضة على الخط. وليس جزءاً من الزمان أصلاً لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة. فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضراً، والمستقبل ما سيحضر. فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق إحداهما على الأخرى، فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان

(١) ما ذكر في المباحث المشرقية: من أن الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من أن الزمان الماضي الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات.

متلاقيان. كذلك فلا يكون الزمان مركباً من آنات متتالية. ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية.

(احتج الحكماء) على وجود الزمان (بوجهين:)

(**الأول:** أنا نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) ونفرض حركة (أخرى مثلها في السرعة. فإن ابتدأتا معاً) وانقطعتا معاً، (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معاً). فبين ابتداء حركة السريع الأول وانتهائها إمكان أي أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة. ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الإمكان وتلك السرعة قطع أيضاً مقدار تلك المسافة. ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة، وجب تساويها في مقدار المسافة. ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً. (وإن ابتدأت إحداهما قبل) .أي قبل الأخرى. (وانقطعتا معاً، أو انقطعت إحداهما قبل، وابتدأتا معاً، قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول، والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها. فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة. وهذا الإمكان أقل من الإمكان الأول، بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر. وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع، وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة. وهذا الإمكان أيضاً أقل من الإمكان الأول، بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر. (وإن اختلفتا في السرعة والبطء، واتحدتا في الأخذ والقطع، قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة. فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين، ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة. (فإذن هذه) الأمور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (إمكانات). أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون إمكان جزء لإمكان) آخر، كما تبين. (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والتجزئة، (فهو موجود)، لأن العدم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة، (وتلخيصه) .أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه. (أن الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان. (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله)

.أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة)، كما إذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة، فإن حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة. وهذا .أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت. ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) .أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر (وليس ذلك التفاوت أيضاً. (عائداً إلى السرعة[1] والبطء، لاتحاده) .أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً. أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً. (ولاختلافه) .أي اختلاف ذلك الأمر. (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة، ومختلفتين في الابتداء والانقطاع. (ففي الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان، (ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته، وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات. وأن ما عداه إنما يتصف بهما تبعاً له. وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل، ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات.

(والجواب) عن هذا الوجه (أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم). والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق. (فهذه الإمكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلا شبهة، لاستحالة قيام الموجود بالموهوم. (ولأنها) .أعني هذه الإمكانات القابلة للزيادة والنقصان. (تنفرض في الإعدام) الصرفة. (فإن ما بين يوم الطوفان، ومحمد ﷺ)أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد (عليهما السلام). ولا شك أن ما يمكن عروضه

---

(١) حاصله أن علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون إحدى الحركتين أسرع من الأخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الأول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً، وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكنى في الأول باتحاد ذلك الأمر الممتد عن اتحاد الحركتين، وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر.

لأمور معدومة لا يكون موجوداً خارجياً. ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع، والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج. بل هما إنما يرتسمان في الخيال[١]. لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة، بل من أمرين موجودين في الخارج، لأنّا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج، وفرض فيه أجزاء، لامتنع اجتماعها معاً، بل كان بعضها متقدماً على بعض. ولا يكون الامتداد العقلي كذلك، إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره، وعدم استقراره ذلك الامتداد. ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادئ الرأي، ودالين على ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما، وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين. فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها. هذا وقد اعترض الإمام الرازي[٢] على هذا الوجه بأنه مبني على إمكان وجود حركتين تبتدئان معاً وتنتهيان معاً. وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التي لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات الزمان، فيلزم الدور. وأيضاً هو مبني على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ. ولا يمكن إثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله، فيلزم دور آخر. وأيضاً لما قال الخصم: إن الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان، فيكون له بداية، أجبتم عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الأوقات. فلا يصح الحكم عليه

---

(١) الخيال عند الفلاسفة القدماء: قوة للنفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة ونحن نسمي ذلك تخيلاً.
والخيال عند الصوفية: هو الوجود لأن الناس كما قيل نيام لا يرون في هذه الدنيا إلاّ خيالاً فإذا ماتوا انتبهوا وكل من تجلى عليه الحق فعرفه أدرك أن هذا العالم المحسوس خيال نائم، وأن الارتقاء إلى الله لا يكون إلا بالانتباه من النوم.

(٢) إمكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فأن لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الإمام الرازي وإنه توقف ثبوت المطلوب الذي هو وجود الزمان.

بقبول الزيادة والنقصان، فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الإمكان الذي تحاولون إثباته، مع أنه أيضاً لم يوجد في وقت من الأوقات. وهل هذا إلا تناقض. ثم أجاب عن الأولين بأن الزمان ظاهر الوجود، والعلم به حاصل. فإن الأمم كلهم قدروه بالأيام والساعات والشهور والأعوام. والمقصود بيان حقيقته المخصوصة. أعني كونه كماً ومقداراً للحركة. ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء. فلا دور. وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً. فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها، مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً. ثم قال: لكن يبقى على هذا شيء، وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه، يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه.

الوجه (الثاني): أن الأب مقدم على الابن ضرورة)، لأن الأب موجود مع عدم الابن. ثم وجد الابن. فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود، كان مقدماً عليه. كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود، كان مقدماً عليه. كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن، كان معه. (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب، لأن التقدم أمر إضافي) لا يعقل إلا بين شيئين (دون جوهر الأب)، إذ لا إضافة فيه أصلاً. ولأن جوهر الأب قد يكون معه أي مع الابن كما صورناه، فقد وجد جوهر الأب مع معية الابن. ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له. وإليه أشار بقوله. وقيل: لا يكون مع أي ما هو متصف بالقبلية. والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفاً بالمعية. فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الأب، فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته. ولا هو باعتبار عدم الابن معه. أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب، لأنه ـأي الأب. يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد وجوده. ولا تقدم للأب عليه بهذا الاعتبار متأخر عنه. وبالجملة فالقبلية

والبعدية مما يختلف به[١] العدم المعتبر معه. أي مع الأب. فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجباً لتقدمه وقبليته. وقد يكون موجباً لتأخره وبعديته كما عرفت. (فلا تكون) القبيلة (نفس العدم). وإلا كان اعتبار العدم مع الأب موجباً لتقدمه أبداً. ولا تكون البعدية أيضاً نفس العدم لمثل ما ذكر (وقد يعبر عنه) .أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية. (بأن العدم قبل) أي قبل وجود الابن (كالعدم بعد)، أي بعد وجوده. (وليس قبل كبعد) أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد، فلا يكون شيء منهما نفس العدم. كما أن القبلية ليست نفس الأب وحده، ولا مأخوذاً مع عدم الابن. والبعدية أيضاً ليس نفس الابن وحده، ولا مأخوذاً مع وجود الأب، بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الأمور المذكورة. وهما إضافتان، فيستدعيان محلاً. وقد تبين أن عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس لذاتيهما. وإلا لامتنع انفكاكهما عنهما. وهو باطل لما مر. فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته.

(وتلخيصه) .أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره .(أن ههنا شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف أنه متقدم ومتأخر، كالأب والابن، وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد، ولا بعده قبل) لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه[٢]. (وأما هذه الأشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك). أعني أن يصير قبلها بعد، وبعدها قبل، (لأنا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر، لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده، بل نسبة) جوهره إلى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن، فإنه من حيث هو جوهر، لا

---

(١) الظاهر المتبادر من هذه العبارة أن عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق، وتارة بعد كالعدم اللاحق فلا تكون القبلية نفسه لامتناع اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد يعني أنه في الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح.

(٢) أي اقتضاء تاماً كما يتبادر عند الاطلاق، وأما إذا لم يكن الاقتضاء تاماً فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء.

يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده(فهذه) الأشياء (إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته. (فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم، والابن متأخر لكونه في زمان متأخر، ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الأمر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية، (بل اعتبر الذاتان)، أعني جوهري الأب والابن (من حيث مفهومها)، بلا اعتبار أمر آخر معهما، (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر. فذلك الأمر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان)، إذ لا نعني بالزمان إلا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء، وجزء منه لذاته بعد جزء. على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية، والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية.

(والجواب عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه، أعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج. (فإن عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الأب والابن (قطعاً)، فيكون التقدم عارضاً للعدم، وصفة له. (وما يعرض للعدم، ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج)، بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً. فلا يستدعي محلاً موجوداً. فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتموه.

المقصد الثامن: في حقيقة الزمان[1]

(وفيه) .أي في الزمان باعتبار تعين حقيقته (مذاهب) خمسة:

(**أحدها: قال بعض قدماء الفلسفة: أنه**) .أي الزمان. (جوهر) لا عرض،

---

(١) لقد زعم (أرسطو) أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركباً من آنات متتالية فهو إذن كم متصل، إلا أنه غير قار، فهو إذن مقدار الهيئة غير قارة وهي الحركة.
وقال الرازي في المباحث المشرقية: إن للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.
راجع أيضاً المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام الرازي ٥: ٩ وما بعدها.

(مجرد) عن المادة، لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجباً بالذات وإنما قلنا إن الزمان لا يقبل العدم لذاته (إذ لو عدم، لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل. وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل. (فمع عدم الزمان زمان)، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً. (هذا خلف) وإذ قد لزم من فرض عدمه وجوده، كان عدمه محالاً لذاته، فيكون وجوده واجباً. وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته، ثبت أنه جوهر قائم بذاته، مجرد عن شوائب المادة. وهو المطلوب. ثم إن حصلت الحركة فيه، ووجدت لأجزائها نسبة إليه، سمي زماناً. وإن لم توجد الحركة فيه، سمي دهراً (وجوابه) .أي جواب دليل هذا المذهب (من وجوه:

الأول: أن هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده. (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلاً، (لأنه لا يصدق) أن يقال: (لو عدم) الزمان (أصلاً ورأساً، لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل، حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معاً. إنما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده، وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً، فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده، والعدم الذي يكون قبل وجوده. (والعدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لأن العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقاً بالوجود، ولا سابقاً عليه. وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان. فلا يكون واجب الوجود لذاته.

الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن ـ وكل ذلك ـ الدليل (هو النقض) بأن يقال: قولكم: إن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك. فهي بالزمان منقوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض. فإنه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الأزمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه)، أو تقدم عدمه على وجوده، (كذلك)، أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان،

كما بين أجزاء الزمان. وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زماني، لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر، بل بزمان هو عينهما، لأن التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان. فإنه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً. بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر إذا كان زماناً، لم يحتج في شيء منهما إلى زمان زائد عليه. وإذا لم يكن شيء منهما زماناً، احتج فيهما إلى الزمان. وإذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان، احتيج في الآخر إلى الزمان دون الأول. وما نحن بصدده[1] من هذا القبيل.

الوجه (الثالث):من وجوه الجواب (أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده)، أو قبل وجوده ليس إلا (بالزمان، إنما يصح أن لو كان العدم معروضاً للتأخر)، أو للتقدم. (وأنه) .أي كونه معروضاً لما ذكر (محال) عندكم. (فإنه) .أي التأخر. (أمر وجود) على رأيكم. وكذلك التقدم، (إذ لولاه، لم يمكن) لكم (إثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما، فإنه نفي محض، وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان.(اللهم إلا بحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع، ولا يعتد به أصلاً. وإذا لم يكن العدم معروضاً للتأخر بحسب نفس الأمر، لم يتم ذلك البيان.

(وثانيها): .أي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان. (أنه الفلك الأعظم، لأنه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان. كما أن الزمان محيط بها أيضاً. (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني). فلا ينتج كما علم في موضعه، على أن الإحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً، فلا يتحد الوسط أيضاً.

(وثالثها: أنه حركة الفلك الأعظم، لأنها غير قارة)، كما أن الزمان غير

---

(١) أي عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده.

قار أيضاً. (وهو) ـ أعني هذا الاستدلال ـ (من جنس ما قبله) فإنه أيضاً استدلال بموجبتين من الشكل الثاني. فلا يصح كيف، والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان.

(ورابعها): ـ وهو المشهور فيما بين القوم ـ (ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم. واحتج) أرسطو على ذلك (بأنه) ـ أي الزمان ـ (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه. (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزأ) وتركب الجسم منه. (فلا يكون) الزمان (مركباً من آنات متتالية) وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ، فلا يكون الزمان كماً منفصلاً لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات، (بل) يكون (كماً متصلاً، فهو مقدار). أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة، (وليس مقداراً لأمر قار) تجمع أجزاؤه. (وإلا كان) الزمان (قاراً) مثله، لأن مقدار القار قار بالضرورة. لكن الزمان يستحيل أن يكون قاراً. وإلا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معاً. (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده، متحركاً[1] بدون الزمان، (وهي الحركة. ويمتنع انقطاعها). إي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها. وإلا انقطع الزمان أيضاً، فيلزم عدمه بعد وجوده. وهو محال (للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه، فيكون الزمان مقداراً لحركة مستديرة، لأن الحركة المستقيمة[2] تنقطع) لا محالة (لتناهي الأبعاد)، فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها إلى غير النهاية، (ووجوب سكون بين كل حركتين) متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد. فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها إلى جهة أخرى (وهي) ـ أي الحركة

---

(١) قوله للجسم المتحرك الذي لا يتصور الخ. فائدة هذه الصفة الإشارة إلى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها.

(٢) أراد بها الاصطلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحن.

المستديرة هي (الحركة الفلكية). ولا شك أنه (يقدر به) ـ أي بالزمان. (**كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء. فيقال: هذه الحركة مثلاً في ساعة، وتلك في ساعتين. وعلى هذا (فيكون)** الزمان (**مقداراً لأسرعها). لأن أسرع الحركات يكون مقداره** ـ أي زمانه ـ **أقل. فإن** قلة الزمان تقتضي سرعة **الحركة. وحينئذ أمكن أن يقدر** به الحركات كلها، (**لأن الأكبر**) بحسب **المقدار (يقدر بالأصغر. ولا يعكس فيقال**: هذا الفرسخ كذا رمحاً، وهذا الرمح كذا ذراعاً، وهذا الذراع كذا أصبعاً، **فإن** الأصغر يعد الأكبر). **لاشتمال** الأكبر على مثل الأصغر مع زيادة. (والأكبر لا يعد الأصغر)، لاستحالة اشتماله على مثل الأكبر (وقد علمت أن أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية)، التي هي حركة الفلك الأعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات، وسائر الحركات ثانياً، وبالعرض، (وهو المطلوب. والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة:

الأول: كل قابل للتفاوت كم. وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته)، ولم يبين ذلك في الزمان.

(**الثاني**: امتناع الجزء الذي لا يتجزأ). وإلا لجاز كون الزمان كماً منفصلاً. وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه.

(**الثالث**: امتناع عدمه)، إذ لو جاز الزمان، لجاز أن يكون مقداراً لحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذي استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل.

(**الرابع**: أن بين كل حركتين سكوناً). فإنه إذا لم يجب ذلك، جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف. ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في إثبات السكون بينهما ستقف على فساده.

(**الخامس**: أن له) ـ أي للزمان ـ (محلاً إما لوجوده، أو

لعرضيته)[١] والأولى أن يترك هذا الترديد، ويقال: لوجوده وعرضيته. فإن اقتضاءه محلاً موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معاً، (ولم يثبتا)، أي لم يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة. وعلى تقدير وجوده، لم تثبت عرضيته أيضاً. فلا يلزم أن يكون له محل، فضلاً عن أن يكون محله حركة الفلك الأعظم. ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة. ثم أنه شرع في المعارضة فقال: (ويبطله) - أي يبطل كون الزمان موجوداً مقداراً للحركة على ما ذهب إليه أرسطو. (وجهان:

الأول: لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم، (لكان مقداراً للموجود المطلق). أي لوجب[٢] أن يكون مقداراً لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى. والتالي باطل. أما الملازمة فلأنّا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما هو موجود الآن، ومنها ما كان موجوداً في الماضي، ومنها ما سيوجد في المستقبل. نعلم أيضاً بالضرورة أن الله تعالى موجود الآن مع الحوادث، وكان موجوداً قبلها فيما مضى. وسيوجد. أي سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل، ولو جاز إنكار أحدهما، جاز إنكار الآخر أيضاً. وهو باطل قطعاً، فوجب الاعتراف بهما معاً. وإذا كانت القبلية، والمعية، والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات، فلو كان الزمان موجوداً في نفسه، ثابتاً للحركة، مقداراً لها، ومنطبقاً عليها، لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات، وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها، (وأما بطلان اللازم فلأنه) - أعني الزمان. (إما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له، (أو قار فلا ينطبق على غير القار)، فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة.

---

(١) أي كونه قائماً بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فإن اقتضاءه محلاً موجوداً يتوقف الخ. واندفع ما يتوهم أنه إنمايتوقف على العرضية فقط.

(٢) يعني أن كونه مقداراً للحركة إنما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقداراً لجميعها، وفيه أنا لا نسلم أن كونه مقداراً للحركة لأجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال.

(فإن قيل: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان. و) نسبة المتغير (إلى الثابت) هو (الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت) هو (السرمد)[١]، فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات.

(قلنا:) ما ذكرتموه (قعقعة)، وهي في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة. أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه[٢]. وفي المثل: «لا تقعقع لي بالشنان». هذا[٣]، وقد يوجه ذلك القول بأن الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة، كان مشتملاً على متقدم ومتأخر لا يجتمعان. فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان، فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار، ويكون جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم، وجزؤها المتأخر مطابقاً لزمان متأخر. ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان. والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آن هو في طرف الزمان، فهو أيضاً لا يوجد بدونه. وأما الأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً، فهي مع الزمان العارض للمتغيرات، إلا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها، يمكن أن تكون موجودة بلا زمان. فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية، فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين. وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير، فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر. وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية، كان

---

(١) السرمد في اللغة الدائم الذي لا ينقطع. وفي كتاب الله تعالى: ﴿**قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة**﴾ (سورة القصص، آية ٧٢).
والسرمدي: هو المنسوب إلى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر وله طرفان: أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلاً والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبداً.

(٢) في (ب) يندفع ما ذكرناه به.

(٣) القعقعة: حكاية صوت السلاح ونحوه. والشّن والشنة القربة الخلق وجمع الشّن شنان.
قال النابغة:
كأنك من جمال بني أقيش يقعقع بين رجليه بشن
والشنان بالفتح البغض لغة في الشنآن قال الأحوص:
وماالعيش إلا ما تلذ وتشتهي وإن لام فيه ذو الشنان وفنّدا

الجانبان مستغنيين عن الزمان. وإن كانا مقارنين له، فهذه معانٍ معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيهاً على تفاوتها. وإذا تؤمل فيها، اندفع ما ذهب إليه أبو البركات[1] من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال: إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان، وما لا يكون حصوله إلا في الزمان، ويكون باقياً، لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان، فالزمان مقدار الوجود.

(الثاني: أن الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط). أعني ما بين المبدأ والمنتهى. (وهو) ـ أي الكون في الوسط. (أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى. ولو كان الزمان مقداره، كان ثابتاً) مثله، فلا يكون مقداراً غير قار كما ذهبتم إليه. (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ إلى المنتهى، ولا وجود لها في الخارج اتفاقاً) وبالضرورة أيضاً كما مر. (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلاً. فلا يكون مقداراً موجوداً في الخارج قائماً بالحركة كما هو مذهبكم. وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه، فتذكر.

(وخامسها): ـ أي خامس المذاهب في حقية الزمان. (مذهب الأشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لإبهامه. (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات، فيقدر تارة هذا بذاك، وأخرى ذاك بهذا. وإنما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب. فإذا قيل) مثلاً. (متى جاء زيد؟ يقال: عند طلوع الشمس إن كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضراً لطلوع الشمس)، ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله. (ثم إذا قال غيره: متى طلع الشمس؟ يقال: «حين جاء زيد»)، لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه. (ولذلك) ـ أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم. (اختلف) الزمان (بالنسبة إلى الأقوام)، فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده، (فيقول القارئ:

---

(١) أبو البركات: وهو هبة الله بن ملكا البغدادي توفي عام ٥٤٧هـ من كتبه: المعتبر في المنطق.

لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب. و) تقول (المرأة: لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة. و) يقول (الصبي: ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت إذا عددت ستين. فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب. (و) يقول (التركي): قعد فلان عندي (بقدر ما ينطبخ مرجل). أي قدر من نحاس (لحماً. وعلى هذا كل) من الأقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدر غيره). ويرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد، لزم أن يكون أمراً موجوداً، لا موهوماً كما هو في مذهبهم[1]. وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً. فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه، وجب أن يكون مدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه، وهو باطل قطعاً. وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية، فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء. وأن كل معينين فهما في أمر ما معاً، فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما، ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه، بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه. فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث، بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما تقع فيه. وكذلك القبلية والبعدية. وذلك مما لا يشتبه على متأمل. فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتاً. ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم. وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة، امتنع التعكيس في التوقيت.

المقصد التاسع

(في المكان)[2]. أورده عقيب الزمان لمناسبته إياه في تعلقهما بالحركة، ولكونه راجعاً إلى أقسام الكم المتصل على بعض الأقوال، وبيَّن أولاً

---

(١) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلاً لمذهب كونه أمراً وهمياً وقال: إن أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجوداً على أنه أمر واحد في نفسه.

(٢) المكان: الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل. ومعناه عند ابن سينا: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي. وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.
راجع رسالة الحدود ٩٤ وتعريفات الجرجاني.

وجوده، ثم أشار إلى حقيقته، فقال: (وهو موجود) ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (بهنا وهناك) وضرورة (أنه ينتقل منه الجسم)، وينتقل (إليه). فإنّا نشاهد الجسم يكون حاضراً، ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو، (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثلث). فإن مكان النصف نصف مكان الكل. وكذا الحال في الثلث والربع. (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان). فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير. (ولا يتصور شيء منها) ـ أي من الأمور المذكورة ـ (للعدم المحض). فإن المعدوم[1] في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية، ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه، ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث، ولا يتصف بالزيادة والنقصان. وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضرورياً كما أشار إليه بلفظ الضرورة، حيث قال: ضرورة أنه مشار إليه. ولم يقل: لأنه مشار إليه. وسيصرح بذلك عن قريب. (وشكك عليه) أي على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان، (فإما متحيز فله مكان)، إذ لا معنى للمتحيز إلا ذلك. (و) حينئذ (تتسلسل) الأمكنة إلى غير النهاية، إذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير، (أو حال في المتحيز فأما لجسم). أي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان أما الجسم (الذي) هو متمكن (فيه، فيكون المكان) حينئذ (في الجسم، لا الجسم في المكان). وهذا باطل قطعاً (وأيضاً ينتقل) المكان (بانتقاله). أي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله. فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه. وفساده ظاهر. (وإما جسم غيره) أي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان، وهو أيضاً باطل. لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه (إما بالمداخلة) في الجسم الذي هو محل مكانه، وذلك بأن يكون حلوله في محله سريانياً، (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (وإما بالمماسة) للجسم الذي حل فيه مكانه. وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرياني، فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً لأطراف الجسم الآخر. (ولكل جسم مكان بالضرورة)، فيكون

---

(١) أي المعدوم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لا بد من وجوده حين تعلق الإشارة، سواء كان قبل التعلق موجوداً أو لا كالنقطة في الخط، والخط في السطح.

للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم[1] الآخر، وهكذا (فيلزم التسلسل، وعدم تناهي الأجسام وسنبطله) فيما بعد (وأما المتحيز ولا حال فيه)، بل يكون جوهراً معقولاً مجرداً، (فلا إشارة) حينئذ (إليه). أي إلى المكان، لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة. (وأنه باطل بالضرورة)، لأن المكان كما مر[2] مشار إليه بهنا وهناك. (وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) ـ أي في المكان. على ذلك التقدير، لأن المكان يجب أن يكون مطابقاً للمتمكن فيه. ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم. وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية، بطل وجود المكان مطلقاً.

(والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لا يشك فيه (وإنه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لا تستحق الجواب) لأن بطلانه معلوم يقيناً، وإن لم يكن وجه الحال فيه معيناً كما في النقوض الاجمالية. (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل ما ذكرتموه، فيتعين وجه فساده، كأن يقال مثلاً: نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه، وهو السطح. ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له، بل له وضع كما سيأتي، (ثم أنه) ـ أي المكان. (خارج عن المتمكن). أي ليس جزءاً له (وإلا انتقل المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو المتمكن (عن الجزء) الذي هو المكان. فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه. وليس المكان أمراً حالاً في المتمكن، وإلا انتقل بانتقاله أيضاً. ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء، فإنه (قال بعض قدماء الحكماء إنه) ـ أي المكان. (هو الهيولى، فإنه) يعني المكان (يقبل تعاقب الأجسام) المتمكنة فيه. (ولا يخفى) عليك (أن حاصله) هو أن يقال: (المكان يقبل تعاقب الأجسام والهيولى) أيضاً

(١) سقط من (ب) لفظ الجسم.
(٢) سقط من (ب) لفظ (كما مر).

(تقبل تعاقب الأجسام). أي الصورة الجسمية، (فهو هو)، أي القابل الأول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني. أعني الهيولى (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءاً من المتمكن. وإلا انتقل بانتقاله (وعرفت أنه) ـ أي الشان ـ (لا ينتج الموجبتين في الشكل الثاني) وما ذكره من هذا القبيل كما ترى. ولو أريد اصلاحه بأن يقال: المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة، فهو الهيولى، كانت الكبرى ظاهرة الكذب. (وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون[1]، ولعله أطلق) لفظ (الهيولى عليه) أي على المكان، (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليهما. وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكاناً له مما لا يشتبه على عاقل، فضلاً عمن كان مثله في فطانته[2]. (وقال بعضهم: إنه الصورة) الجسمية، (لأن المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشيء الحاوي له بالذات، والصورة كذلك). فإن صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات، ومقدرة إياه (وهو من النمط الأول)، لأنه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين، (إلا أن تزاد عليه، والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد) فينتج، لأن الاستدلال حينئذ يرجع إلى قولنا: المكان محدد حاوٍ بالذات. وكل محدد حاوٍ بالذات هو الصورة. لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم. وإليه أشار بقوله: (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان في لازم) واحد. فلا يلزم في ذلك صدق إحديهما على الأخرى، فضلاً عن اتحادهما، فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق، وهذا المذهب أيضاً ينسب إلى أفلاطون.

قالوا: لما ذهب إلى أن المكان[3] هو الفضاء، والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة، وأخرى بالصورة، لأن الجواهر الجسمانية

---

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية في الجزء الأول.

(٢) في (ب) حصافته بدلاً من (فطانته).

(٣) المكان عند المحدثين: وسط مثالي غير متداخل الأجزاء حاو للأجسام المستقرة فيه، محيط بكل امتداد متناه وهو متجانس الأقسام متشابه الخواص في جيمع الجهات متصل، وغير محدود.

قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة، فهو الجزء الصوري للأجسام. فهذان القولان إن حملا على هذا الذي ذكرناه، فقد رجعا إلى ما سيأتي[١] في مذهبه. وإلا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما. وإنما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره. فشرع يتكلم عليه فقال: (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي، ليس زائداً عليه (مالئ له) ليس ناقصاً عنه، بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوى بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجاً عنه. ولهذا ينسب إليه بكلمة في (مملوء منه)، كما ذكرناه. وقد عرفت أنه يجوز[٢] انتقاله عنه. (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه (إلا بالملاقاة) بينهما. وتلك الملاقاة (إما بالتمام) بحيث إذا فرض جزء من المتمكن، يفرض بإزائه جزء من المكان وبالعكس، فيتطابقان بالكلية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة، فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (وإما لا بالتمام، بل بالأطراف) أي تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه، (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة، فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. فإذن المكان إما البعد وإما سطح الحاوي) لا ثالث لهما (فإذا بطل أحدهما، تعين الثاني. والبعد إما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لا رابع لها. وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال: لما كان الجسم بكليته في مكانه مالئاً له، لم يجز أن يكون المكان أمراً غير منقسم، لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلاً بتمامه لا ينقسم، ولا أن يكون أمراً منقسماً في جهة واحدة فقط، كالخط مثلاً، لاستحالة كونه محيطاً بالجسم بكليته. فهو إما منقسم من جهتين، أو في الجهات كلها. وعلى الأول يكون المكان سطحاً عرضياً لامتناع الجزء، وما في حكمه. ولا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن لما مر،

---

(١) سقط من (ب) قوله (إلى ما سيأتي).
(٢) في (ب) جواز بدلاً من (أنه يجوز).

بل فيما يحويه، ويجب أن يكون مماساً للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته. وإلا لم يكن مالئاً له، فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر سارياً فيه بكليته. فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمراً موهوماً يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم[1]، كما هو مذهب المتكلمين وإما أن يكون أمراً موجوداً، ولا يجوز أن يكون بعداً مادياً قائماً بالجسم، إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام، فهو بعد مجرد، فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة. هذا ما عليه أهل العلم، والتحقيق. وأما العامة فإنهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول، فيَجعلون الأرض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة[2] على رأس قبة بمقدار درهم، لم يجعلوا مكاناً إلا القدر الذي يمنعها من النزول.

(**الاحتمال الأول**: أنه) ـ أي المكان. (السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وهو مذهب ارسطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء، كابن سينا والفارابي) وأتباعهما (وإلا) ـ أي وإن لم يكن المكان السطح. (لكان هو البعد لما مر) آنفاً من أنه لا يخرج عنهما (وأنه) أي كونه بعداً (محال. أما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) فالوجوه الأربعة الدالة على ذلك[3]، (وأما) البعد (الموجود فلوجهين):

الأول: (أن) ذلك (البعد أما أن يقبل لذاته الحركة) الأينية (أو لا) يقبلها (والقسمان باطلان) (أما الأول فلأنه لو قبل) البعد (الحركة) الأينية،

---

(١) التوهم: قسم من الإدراك وهو: إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات.
قال ابن سينا: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً.
راجع تعريفات الجرجاني، والشفاء ١: الفن السادس المقالة الأولى ص ٢٨١.

(٢) الدرقة: ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب.

(٣) إنما أسند الدلالة إليها باعتبار أنها منبهات على وجود المكان، وإلا فقد سبق أن المفيد لذلك هو الضرورة العقلية.

(فمن مكان إلى مكان)، إذ لا معنى للحركة الأينية إلا الانتقال من مكان إلى مكان آخر، (فله) ـ أي لذلك البعد الذي هو المكان. (مكان) آخر هو بعد أيضاً. وينقل الكلام إليه بأنه يقبل الحركة الأينية، فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك أبعاد غير متناهية، متداخلة بعضها في بعض. (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون محالاً، (وجميع) تلك (الأمكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لأنه إذا أمكن انتقال كل واحد منها[1]، أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً. ألا ترى أنه إذا خرج كل واحد عن مكانه، فقد خرج الكل (فله) ـ أي للجميع. (مكان. فذلك) المكان داخل في (تلك) الأمكنة[2]، لأنه أحدها، وخارج عنها، لأنه ظرف لها. هذا خلف. لأنه جمع بين النقيضين. (وأما) القسم (الثاني فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد، فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم. واللازم) ـ وهو عدم قبول الجسم الحركة. (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله إياها. (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل.

الوجه (الثاني:) أنه (لو كان المكان هو البعد، وللجسم بعد حال فيه، فإذا حصل الجسم في المكان، نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان) إذ لا يجوز أن يعدم البعدان معاً حال كونه حاصلاً فيه. وإلا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلاً في مكان معدوم. ولا أن يعدم أحدهما، وإلا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم، أو بالعكس. وإذا كان البعدان موجودين معاً، نفذ أحدهما في الآخر، (فيجتمع في الجسم بعدان) متداخلان (وأنه محال بالضرورة) لأن كل بعدين، فهما لا محالة أكثر من أحدهما، وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم[3] بديهي الاستحالة، سواء

---

(١) قوله لأنه أمكن انتقال كل واحد: قد يمنع الشرطية بناء على أن إمكان كل درجة في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما أشرنا إليه فيما سبق.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (المذكورة).

(٣) وأما تداخلها من حيث إنها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل الخطّين من حيث العرض وتداخل الخطّين من حيث العمق.

كان ذلك موجباً للاتحاد، ورفع التعدد في نفس الأمر، أو للاتحاد في الوضع، وقبول الإشارة. (ولو جاز) تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة)[١] بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة، ثم يتداخل كلها في واحدة منها، وهو باطل بالبديهة (وأيضاً فإنه) ـ أي امتناع التداخل. (حكم ثبت للمتحيز بذاته. وهو البعد، لأنه ممتد بذاته في الجهات. فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز، وامتناع التداخل، فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً، سواء كانا ماديين أو مجردين، أو مختلفين. وقد فقد في بعض النسخ لفظة «وأيضاً». وعلى هذا يكون قوله: فإنه بيانٌ للشرطية. أي لو جاز تداخل البعدين، لجاز تداخل العالم في حيز خردلة. لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكم ثابت للمتحيز بالذات، إذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفرداً بحيز على حدة. والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة، إذ لا مقدار لها في ذاتها. فلا تكون مقتضية للحيز، ودون الصورة الجسمية، لأن الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكاناً كبيراً، ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً، مع بقاء صورته الجسمية في الحالين. فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز. وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض سوى الأبعاد للحيز ظاهر. فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الأبعاد. فإذا لم يمتنع تداخلها، لم يمتنع تداخل الأجسام أيضاً (وأيضاً فإنه) ـ أي تجويز التداخل بين الأبعاد. (يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية) ويقدح في الوثوق بها (فإنه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين)[٢] بل أذرعاً كثيرة، ويجوز على

---

(١) الخردل معروف الواحدة: خردلة.

(٢) يقول العالم حسن جلبي: فيه بحث لأنه هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على أنهم أقاموا دليلاً على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فحال عن المعارض يجزم به عادة.

تقديره أيضاً كون شخص واحد من الانسان شخصين، بل أشخاصاً متعددة، فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات. وأنه سفسطة ظاهرة (وأيضاً فإنه يلزم) على تقدير تداخل البعدين (اجتماع المثلين) فإن ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق.

(والجواب عن الوجه الأول) أنا (نختار أن البعد) الذي هو المكان (لا يقبل الحركة) الأينية (قوله: فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد).

قلنا: هذا اللزوم (ممنوع. إذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها. (و) البعد (الذي هو الجسم) ـ أعني المكان. (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وأنهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر إياها، إنما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة. (وما يقال) في إبطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو. أعني لذاته (القيام بالمحل) والحاجة إليه. (وإلا لاستغنى) في حد ذاته (عنه) أي عن المحل، والقيام به، إذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في المحل أصلاً. لأن ما لا حاجة له في تقوم ذاته إلى شيء لا يتصور حلوله فيه. لكن البعد قد حل في المحل كما في الأجسام. فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن المحل، بل محتاجاً إليه لذاته، ومقتضياً للقيام به. (وإنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك). أي حالاً في المحل، قائماً به، لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه. فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه. وقوله: (بناء) خبر للمبتدأ الذي هو قوله: «وما يقال، يعني أن هذا الاستدلال على إبطال كون المكان بعداً موجوداً مبني، كالوجه الأول (على تماثل الأبعاد) المادية والمجردة. وقد عرفت أنه ممنوع. (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني أنا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان، (بل) نقول: (بعد هو في الجسم يلازمه). وهو حال في مادته، (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالاً في

مادته[١]، بل هو قائم بنفسه. فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا. (وامتناع ذلك) ـ أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد. (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة[٢] (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميهما. أعني جواز المفارقة وامتناعها، (وإن اشتركا في كونهما بعداً). إنما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) ـ أي ومما ذكرنا من حال هذين البعدين المتداخلين. (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فإنه) ـ أي الذراع. (عبارة عن البعد الحال) في المادة. والتداخل في الأبعاد المادية محال، وإن جاز ذلك بين المادي والمجرد. وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة، وأن البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي. بل المجرد هو الحيز نفسه. (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثلين) لأن البعدين متخالفان في الحقيقة، مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر. (وبالجملة فالأدلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لأن أحدهما قائم بغيره، والآخر قائم بنفسه. فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة (فروع) على كون المكان سطحاً. فإنه اللازم من بطلان كونه بعداً، كما تحققته.

(**الأول**: المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء) فإن سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد، (كالحجر) الموضوع على الأرض، (فإنه) ـ أي مكانه. (أرض وهواء) يعني أن سطح مركب من سطح الأرض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه.

(**الثاني**): من تلك الفروع (أنه قد تتحرك السطوح كلها، كالسمك في الماء الجاري) فإن إذا كان في وسط الماء الجاري، كان السطح المحيط به

---

(١) في (ب) فيه بدلاً من (في مادته).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (مطلقاً).

سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء[١]. ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض، لا بالذات، لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، (أو) يتحرك (بعضها، كالحجر الموضوع فيه) أي في الماء الجاري. فإنه مكانه مركب من سطح الأرض الساكن وسطح الماء المتحرك، (أو لا) يتحرك أصلاً، فيكون المكان ساكناً. وهو ظاهر.

(الثالث): من تلك الفروع. (أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معاً) إما متوافقين في الجهة، أو متخالفين فيها، (كالطير يطير، والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف، (أو) يتحرك (الحاوي وحده كالطير يقف، والريح تهب، أو) يتحرك (المحوي وحده، كالطير يطير والريح تقف)[٢] وقد يقال: إذا تحرك الطير، انخرق الهواء من قدامه، والتأم من خلفه. إذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح، فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير. فالأولى أن يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة أخرى، وبمقعرها محدب كرة ثالثة، وتكون المتوسطة متحركة وحدها، فيكون مثالاً لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده. **(الاحتمال الثاني** أنه) ـ أعني المكان. (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه، ويسمى بعداً مفطوراً، لأنه فطر عليه البديهة، فإنها شاهدة بأن الماء مثلاً إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء. ألا ترى أن[٣] الناس كلهم حاكمون بذلك، ولا يحتاجون فيه إلى نظر وتأمل. ثم إن القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان: فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الأجسام، وهم أصحاب الخلاء، وفرقة تمنعه،(وهو) ـ أي كون المكان بعداً موجوداً. (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (إما أنه) ـ أي البعد الذي هو المكان (موجود، فلأنه متقدر)، أي يقبل التقدر (بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك. (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان. (فإن ما بين طرفي

---

(١) ما دام ذلك السطح المحيط مماساً بالسطح الظاهر من السمك وإذا فارق منه يضمحل ذلك السطح فتدبر فإنه قد سهى فيه بعض.

(٢) الظاهر أن يقال والهواء يقف لأن الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهراً.

(٣) سقط من (ب) حرف (أن).

الطاس[1] أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة. ولا شيء من المعدوم بمقتدر ومتفاوت) لا يقال: ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضي. فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس. ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضاً. ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما. فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما، لأنّا نقول: نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض. وكذا الحال في قبول التقدير. (وإما أنه) ـ أي المكان. (هو البعد، فلأنه لو لم يكن البعد، لكان هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج منهما، (وأنه) ـ أي كون المكان هو السطح. (باطل لوجوه):

(الأول): أن لكل جسم مكاناً) بالضرورة. فلو كان المكان هو السطح، لوجب أن يكون كل جسم محفوفاً بجسم آخر، أو بأجسام متعددة.

وأياً ما كان فوراء كل جسم جسم آخر، (فيلزم عدم تناهي الأجسام، وسنبطله[2]. لا يقال لا نسلم) لزوم لا تناهي الأجسام (بل تنتهي إلى جسم لا مكان له. فإن المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الأجسام (عندنا ليس له مكان، بل وضع فقط). فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الأمكنة، (لأنّا نقول: كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة). والحيز هو المكان. وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك. وليس إلا المكان. وكل جسم في مكان، فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الأجسام كلها دون السطح، لاستلزامه أن لا تكون الأجسام متناهية، أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الأجسام في مكان. والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا. وبالاتفاق أيضاً (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للأجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلي وطبعه، لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان. وحكموا بذلك هناك، وبنوا عليه إثبات

---

(١) الطاس: الذي يشرب فيه، والطاؤس: طائر معروف وتصغيره (طويس) بعد حذف الزيادات.
(٢) في (ب) وهو باطل بدلاً من قوله (وسنبطله).

المكان الطبيعي، (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به)! فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم[١] فيما ادعوه هناك، بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان[٢] (وأن الحركة الوضعية) التي لا تقتضي تبدل المكان (إنما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع. (وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها) فلا شك أنهما (يستبدلان المكان، ولهما نقلة) من مكان إلى آخر. وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل أمكنتها بأمكنة أخرى حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان إلى مكان آخر، (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلاً، لأنها لا تستبدل سطحاً بسطح. (والضرورة تبطله) ألا ترى أنها تارة فوق الأرض، وتارة تحتها، فكيف لا تكون منتقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها. وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر، كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه، فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح. هذا وقد قيل: إن الحيز عندهم ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية، وهو أعم من المكان[٣] لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة، فهو متحيز، وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له، وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمراً طبيعياً، وأيضاً لهم أن يخصوا قولهم: كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان، فيخرج عنه ما لا مكان له، وأن يقولوا: إن المشار إليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية، وحينئذ تندفع

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (ولغيرهم).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (معين).

(٣) قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض لا الذي هو المقولة أعني ما يفرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم لأنه مما يقتضيه تأثير غريب.

المناقضة أيضاً. وأما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول: إن كانت تلك الأجزاء مفروضة[١]، فلا يعرض لها حركة خارجية قطعاً، وإن كانت موجودة بالفعل، كالكواكب المنفصلة عن أجرام الأفلاك المركوزة هي فيها، فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعاً للحركة الوضعية الحاصلة للفلك. وأما انتقالها من مكان إلى مكان، فليس مما علم بالضرورة.

(الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح. (أنه لو كان المكان هو السطح، لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن، (وسكون المتحرك) حين هو متحرك، واللازم بديهي البطلان. (وأما بيان الملازمة، فهو أن الطير الواقف في الهواء) ـ أي الريح الهابة. (ساكن) بالضرورة. (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة، (إذ ليس الحركة الأينية[٢] (إلا استبدال المكان) بمكان آخر. (ولا شك أنه) ـ أي الطير في تلك الحالة. (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركاً حركة أينية باستبدال الأمكنة. (وأن القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم) من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته، (لأنه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركوز فيه من فلكه. وكذا الحال فيما نقل من بلد إلى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) ـ أي عن الوجه الثاني. (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح، لزم تحرك الساكن، وسكون المتحرك.

---

(١) أي جزئيتها لأن نفس الأجزاء ليست مفروضة.

(٢) الأين: هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه. وقال الغزالي من الأين ما هو أين بذاته. ومنه ما هو مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا زيد في الدار وما هو أين بالإضافة فهو مثل فوق وأسفل.
وقال ابن رشد: مثال ذلك أن الأين كما قيل نسبة الجسم إلى المكان فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة.
والحركة في الأين: هي حركة الجسم من مكان إلى آخر وتسمى نقلة والمتكلمون إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.
راجع النجاة ص ١٢٨ ومعيار العلم ص ٢٠٧ ومختصر ما بعد الطبيعة ص ٨.

وما ذكر في بيانها غير تام (فإن الحركة) الأينية ليست استبدال الأمكنة كما ذكرتم، بل هي (تغير النسبة إلى الأمور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة، أو لم تتغير، كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما، (وهو) ـ أعني تغير النسبة إلى الأمور الثابتة ـ (غير حاصل في الطير) الواقف؛ فلا يكون متحركاً مع توارد السطوح عليه، بل يكون ساكناً (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق[1] فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما.

(والجواب) عن هذا الجواب (أن تغير النسبة) إلى الأمور الثابتة (معلل بالحركة) إذ يقال: تحرك الجسم، فتغيرت نسبته إلى الثابتات. وإذا كان ذلك التغير معللاً بالحركة، (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير ـ وهو بقاء النسبة ـ معللاً بعدم الحركة، وهو السكون[2]. وإذا كان وجود التغير معللاً بوجود الحركة، وعدمه بعدمها، لم يكن نفس الحركة. وإليه أشار بقوله: (لا أنه حقيقتها). أي التغير معلل بالحركة، لا أنه حقيقة الحركة، فسقط المنع، وتعين كون الحركة استبدال الأمكنة، وصحت الملازمة المذكورة. وقد يقال: إن كون الحركة عبارة عن تغير النسبة[3] سند لمنع الملازمة، فلا يجديكم إبطاله نفعاً إلا إذا ثبت مساواته للمنع. (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (أن الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول المسافة إلى آخرها) أي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى. ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الأمكنة، بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً. (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة، لا عينها (فلا يتم الدليل) إذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه. أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم. فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئاً من المتمكن فيها، كان

---

(١) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول.
(٢) سقط من (ب) جملة (وهو السكون).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).

حركة. وإذا كان ناشئاً من غيره. كما في الطير الواقف في الريح الهابة. لم يكن حركة. وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب، لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة. ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة، أمكن إجراؤه فيه. إذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر، ولا من عدمه عدمه، إلا إذا ثبت بينهما لزوم. وقد سبق منا[1] أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية، لا كونه متحركاً حركة أينية، ليجب انتقاله من مكان إلى مكان آخر.

(الثالث) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح، لزم أن لا يكون) المكان (مساوياً للمتمكن. واللازم باطل) لأن المتمكن منطبق على المكان، مالئ له، فيجب أن يكونا متساويين (بيانه). أي بيان اللزوم. (أنّا إذا أخذنا جسماً) كشمعة مثلاً (فجعلناه مدوراً، كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع. فإذا جعلناه صفحة رقيقة) جداً (طولها عشرة أذرع، وعرضها كذلك)[2]. أي عشرة أذرع أيضاً. (كان) مكانه في هذه الحالة (أضعاف ذلك) المكان الذي كان له في حالة التدوير. فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل، وإن كانت المساحة واحدة. (و) أيضاً (زق[3] الماء) المملوء منه (إذا صب منه) بعضه، (كان) ذلك الزق (مماساً للماء. بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مما ساله كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذي هو الماء (والمكان). أعني السطح الباطن من الزق. (بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله، لأنه إذا صب منه بعض الماء، فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم إذا حفرنا فيه حفرة) عميقة، (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد

(١) ليس في (ب) لفظ (منا).
(٢) في (ب) عشرة أذرع بدلاً من (كذلك).
(٣) الزق: السقاء وجمع القلة (ازقاق) والكثير (زقاق) وزقان مثل ذئاب وذؤبان. والزقاق: السكة يذكر ويؤنث وجمعه زقان وأزقة مثل حُوار وحوران وأحورة، وزق الطائر فرخه أطعمه.

مكانه، وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله. وقد يجاب بأنه وإن انتقص حجمه، لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه. قالوا: (وإذا قلنا: إن المكان هو البعد، لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم أن الموجود في نسخة الأصل وكثير من النسخ هكذا.

الرابع: الجسم إذا حفرنا إلى آخره، فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح. والصواب أنه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه. (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد أنا نعلم بالضرورة (أن المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فملأه الهواء، لم يبطل. والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية، فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه. وقد صرح ابن سينا[1] في إثبات الجهة بأنه) .أي المقصد المتحركَ بالحصول فيه. (موجود) حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقيل) المطلق، (وهو الذي يقتضي (أن ينطبق مركزه على مركز الأرض) كالحجر مثلاً (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالباً للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل. (وكذا ما يقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه) ويلتصق (بمحيط المحدد) الذي تنتهي إليه حركات العناصر. أعني مقعر فلك القمر، كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالباً للحصول فيه. ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف. فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف. (وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه. (ولا يتصور ذلك) .أي كونه مالئاً له. (إلا بأن يكون في كل جزء من المكان (جزء) من المتمكن. بل وأن يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من

(١) إشارة إلى أن الكلام إلزامي فلا يرد المنع بأن المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه، وأما وجوده عند القصد فلا.

المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح، لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً. (وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض أن المكان هو السطح، كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه. وقد يدفعان بأن معنى كونه مالئاً أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاقٍ بسطحه الظاهر. ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان، لا أن كل جزء من حجمه ملاقٍ لجزء من مكانه (وربما ادعى) في كون المكان هو البعد (الضرورة في أنّا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء، وعدم دخول الهواء) أو شيء آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعاً) لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه. ولا شيء من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه (عندما) كان (فيه ماء أو هواء) لأنّا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الإناء لا يرفع ذلك البعد من البين، بل ينطبق بعده عليه.

وقد أجاب عنه الإمام الرازي بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد[١]، إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا. واللازم من المحال جاز أن يكون محالاً. (وأيضاً فما له مقعر[٢] ومحدب نسبة سطحيه إلى) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شيء (واحد)، لأن المحيط مماس بمقعره لمحدبه، والمحاط مماس محدبه لمعقره. فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لأحد سطحيه بتمامه. فلو كان المحيط بمقعره مكاناً لذلك الجسم المتوسط، لكان المحاط بمحدبه مكاناً له أيضاً، لأن نسبتهما إليه على سواء، (فيلزم أن يكون له) .أي للجسم المتوسط. (مكانان) أحدهما مقعر محيطه. والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) أي لا نقول: يجب أن يسمى كل واحد[٣] منهما مكاناً. إذ يجوز أن يسمى أحدهما

---

(١) المفروض وإن كان محالاً لكن الفرض ممكن، وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى اندفاع ما ذكره الإمام بذلك.

(٢) قعرت الشجرة قلعتها من أصلها فانقعرت، وقعر البئر وغيرها عمقها ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿**كأنهم أعجاز نخل منقعر**﴾(سورة القمر. الآية ٢٠).

(٣) سقط من (ب) لفظ (واحد).

في العرف مكاناً له دون الآخر. (إنما الكلام في الحقيقة) وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية. فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط، لكان الآخر أيضاً كذلك. وقد يقال: مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط، وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه، ولم يبق شيء منه خالياً عنه. فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحاط، فإنه ليس كذلك، فكيف يكون نسبتهما على سواء؟

(الاحتمال الثالث) في المكان (أنه البعد المفروض، وهو الخلاء. وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان. وليس) أيضاً (بينهما ما يماسهما) فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خالٍ عن الشاغل. (وجوزه المتكلمون، ومنعه الحكماء) القائلون بأن المكان هو السطح. وأما القائلون بأنه البعد الموجود، فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور. أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام، لكنهم اختلفوا، فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له، ومنهم من جوزه. فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل. وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم. فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء، بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدر). فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره، ومتصف بالتفاوت مقياساً إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته. ولا شيء من المعدوم كذلك. فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود، إما جسم كما هو رأي القائل بالسطح، وإما بعد مجرد، كما هو رأي القائل به. وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً قطعاً. وأن تقدره[1] هل يقتضي وجوده في الخارج أو لا؟ (وأما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) إذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر

(١) قوله: وأن تقدره. عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون إن التقدر يقتضي الوجود والمتكلمون يمنعونه.

(فالنزاع) فيما وراء العالم إنما هو (في التسمية بالبعد. فإنه عند الحكماء عدم محض) ونفي صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه. ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر. فحقه أن لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً. (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم، كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم (لهم) في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان):

(**الأول**: أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء. وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء، أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما تكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع، ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج، سواء كانت نافذة ـ وتسمى مسام ـ أو غير نافذة ـ وتسمى زوايا ـ فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت ملساء، فذاك. وإلا فعدم ملاستها إما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة، فهو باطل. فإن صفحة الجسم، وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة، إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين، أو بين منفذين فقط من نافذها سطح متصل هو كافٍ لما نحن بصدده. وإلا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة. وأنه باطل بالبديهة[1]. وأما لوجود الزوايا بين أجزائها، فنضع فيها أجزاء أخرى. فإن انتفت الزوايا، حصل المطلوب، وإلا صارت أصغر مما كانت، فنضع فيها أجزاء أخرى. فإما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية. والثاني باطل، فتعين الأول، وصارت الصفحة ملساء.

قال الإمام الرازي في الأربعين[2]: عدم الاستواء في السطح إما سبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض، أو بسبب حصول المسام فيه. أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض، لا على الاستقامة، بل على الزاوية. ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار مستوية. وإلا

---

(١) يعني بديهة العقل تشهد بأن الصفحة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة مانعة من تفكك الأجزاء بخلاف الأجزاء المتفرقة.

(٢) كتاب الأربعين في أصول الدين قامت بطبعه مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا وهو في جزئين في مجلد واحد.

لذهبت الزاوية إلى غير النهاية. وهو محال. وأما حصول المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز، إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل، وإلا لزم كون السطح مركباً من نقط متفرقة، وذلك محال. فوجب القول بسطوح مستوية. (ولا يمتنع مماستها لمثلها. وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزأ) يعني أذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها، وجب أن يتماسا بتمامهما. أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى. وإلا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لاتتجزأ أصلاً، (وأنتم تقولون به) أي بتماس الأجزاء التي لا تتجزأ لاستحالتها عندكم. وإذا ثبت جوز التماس بينهما إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضاً صفحة ملساء، فنقول: (ولا يمتنع رفع إحديهما عن الأخرى دفعة)[1] بأن يرتفع جميع جوانبها معاً، (إذ لو ارتفع بعض إحديهما دون البعض، لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا. فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى، ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع، انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة[2] على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى. وهكذا نقول في سائر الأجزاء، فيجب ارتفاعها بأسرها معاً بلا تخلف، بل دفعة واحدة (وأيضاً فأي جزء) من أجزاء الصفحة العليا، (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة) منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءاً لا يتجزأ) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فإذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر. وإلا لزم تداخل الأجزاء (وأن الهواء) أو جسماً غيره (إنما ينتقل إليه من الأطراف، ويمر بالأجزاء بالتدريج[3] ويصل بالآخرة إلى الوسط، فعند كونه على

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة).
(٢) سقط من (ب) لفظ (بالضرورة).
(٣) في (ب) متدرجاً بدلاً من (بالتدرج).

الأطراف يكون الوسط خالياً) عن الشاغل، وهو المطلوب (وهذا) الوجه (إلزامي) مبني على ما هو[١] مسلم عند الخصم، لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر (فإن عند المتكلم[٢] لا يجب انتقال الهواء إليه) أي إلى الوسط من الأطراف، (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلاً. وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزأ بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء، فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء ويشغله، بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه، بل المنطبق أجزاء لا تتجزأ متفاصلة على مثلها. فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره، اتصل به الهواء المجاور له في المسام[٣] الضيقة جداً. وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه إلزام الحكماء، فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات الصفحة الملساء. فإنهم معترفون بجوازها، بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الإلزام) عليهم (إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة. أي في آن. والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فإن الارتفاع حركة. وكل حركة عنده في زمان) إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة. وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها. فلا يتصور وقوع الحركة في آن، بل في زمان (وإنه) .أي الزمان. (منقسم إلى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده (ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط) فلا يلزم خلوه. لايقال: إذا رفعنا الصفحة، حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم. ويلزم الخلو، لأن الحركة تدريجية، فيصح الإلزام، لأنّا نقول: اللامماسة وإن كانت آنية كالمماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة، كما أن المماسة حصلت في آن بعد الحركة، وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن

---

(١) في (ب) أنه بدلاً من (ما هو).

(٢) ولا يمكن للحكيم أن يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع إحدى الصفحتين لأن كل حادث مسبوق بمادة، والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان متماستين.

(٣) السم: الثقب ومنه سم الخياط بفتح السين وضمها وكذا السم القاتل يفتح ويضم ويجمع على سموم، وسمام، ومسام الجسد ثقبه.

يوجد فيه المماسة، فلا يوجد اللامماسة إلا في آن آخر. ولا بد أن يكون بين الآنين زمان. ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط. فلا إلزام.

(الثاني) من الوجهين الدالين على جواز الخلاء (أنه لولا وجود الخلاء) فيما بين الأجسام، (تصادمت[1] أجسام العالم) بأسرها، وتحركت (بحركة بقة) مثلاً، وإن كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة. بيان الشرطية أن الجسم المتحرك) كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (إلى مكان) آخر. (والفرض أنه) . أي ذلك المكان الآخر. (مملوء بجسم آخر). إذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الأجسام (وهو) . أعني ذلك الجسم الآخر. (ينتقل من مكانه) البتة (إذ لا يتداخل جسمان ضرورة، ولا ينتقل) الجسم الآخر (إلى مكان) الجسم(الأول. لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الأول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) . أي انتقال الأول عن مكانه. (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه إليه) أي إلى مكان الأول، ليخلو مكانه عنه، فيمكن انتقال الأول إليه، (فيدور) لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر، وموقوف عليه، (فهو) . أي الجسم الآخر إذن ينتقل إلى مكان جسم آخر) مغاير للأولين (والكلام فيه) أي في هذا الجسم الثالث (كما في الأول) السابق عليه وهو الجسم الثاني، إذا لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه، حتى يتصور انتقال الثاني إليه، ولا يجوز أن ينتقل الثالث إلى مكان الثاني، ولا إلى مكان الأول، لاستلزامه الدور كما عرفت، بل إلى مكان جسم رابع. فننقل الكلام إليه (ويتسلسل) فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الأول (إلزامي) مبني على قواعد الحكماء (فإن عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوءاً (قد يعدم الله الجسم الذي قدامه) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته إلى مكانه. فيملأه المتحرك (ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك

---

(١) الصدم: الدفع، والتصادم: التدافع، فاللازم من عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها، لأنه إذا انتهى الدفع إلى منتهى الطرف الآخر ولا يندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده.

ليملأ مكانه، فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الأجسام (ولا يتم هذا الإلزام) على الحكماء (إلا بإبطال التخلخل والتكاثف، وإلا جاز أن يتخلخل[1] ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الأجسام، فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه، (ويتكاثف ما قدامه) أي ينتقص مقدار ما قدامه من الأجسام فيخلي له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه. وبهذا القدر يندفع الإلزام، إلا أنه زاد في البيان، فقال (إلى غاية ما يطيع) ما خلفه، أو ما قدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه، ويدفع ذلك الهواء هواء آخر. وهكذا. لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للدفع، لضعف الدافع. فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه، وبين ما لم يندفع به يضطر إلى قبول حجم أصغر مما كان. وهكذا ما خلق هذا المتحرك من الهواء ينجذب إليه ما يقرب منه، ويتجذب إلى هذا المنجذب ما يليه، وهكذا. ويضعف الإنجذاب حتى ينتهي إلى ما لا ينجذب، فيضطر المتوسط إلى قبول حجم أكبر[2]. ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها. فإذا كانت الحركة قوية، امتد في مسافة كثيرة. وإن كانت ضعيفة، كانا في مسافة قليلة (فإن قيل: التخلخل والتكاثف) في الأجسام إنما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم، فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً، ومع قلته صغيراً. فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي[3] هو المطلوب.

(قلنا: ممنوع) كونهما لما ذكرتم، (بل) هما (لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير) إذ لا مقدار لها في حد نفسها. ونسبتها إلى المقادير

---

(١) التخلخل الحقيقي: هو أن يزاد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر إليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء، كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.
راجع الكليات لأبي البقاء ٢: ٨٩.

(٢) في (ب) آخر بدلاً من (أكبر).

(٣) في (ب) سقط جملة (الذي هو).

الصغيرة والكبيرة على سواء، فتخلع مقداراً، وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسيأتي ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الإلزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فإنه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فإن انتقال الجسم عن المكان، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معاً) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر، حتى يلزم دور التقدم، بل يجوز أن يكون شيء منهما علة لصاحبه. فلا يكون هناك تقدم أصلاً، أو يكون أحدهما فقط علة للآخر، فيكونان حينئذ كحركتي الأصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فإن أراد) المستدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك، فقد يتعاكس) التوقف بهذا المعنى، فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر. فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه، وانتقال الآخر إليه متوقفاً على الآخر. أي يمتنع الانفكاك عنه (وإن أراد) بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم، منعناه ههنا) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين. بل لا توقف بينهما أصلاً، أو التوقف من جانب واحد فقط، كما نبهنا عليه. وقد أجيب عن هذا الإلزام أيضاً بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر، إذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء، لأنه سيال بالطبع يسيل إلى المواضع الخالية. وإذ لا خلاء هناك. فإذا تحركت سمكة في قعر البحر[1]، لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه. فإن التزمتم هذا، التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة، وهو مردود، إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء إلى الأمكنة الخالية. واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته إنما يدل على ثبوت المكان الخالي. وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم، فيحتاج إلى إبطال البعد المجرد الموجود.

(١) فيه بحث لأنا نجوز أن يعدم الله ماذا في قوام السمك ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الإلزام أصلاً والشارح إنما لم يتعرض لهذا لأنه قد سبق منه إشارة إلى مثله.

(احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل[١]، سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة:

(**الأول**: أنه لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما) إرادية، أو قسرية، أو طبيعية (في مسافة خالية، فهي في زمان) لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة، فقطع بعضهامقدم على قطع كلها. فلا يتصور وقوعها في آن، بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة، و) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية للأولى في القوة المحركة، والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (في زمان أكثر) من زمان الحركة الأولى (ضرورة وجود المعاوق)[٢] الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً، (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الأولى أيضاً في القوة المحركة، والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الملء (الأول. فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضاً) كالحركة الأولى، (لأن تفاوت الزمان) في الحركات إنما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق أكثر، كانت الحركة أبطأ والزمان أطول. وكلما كان أقل، كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) .أي المعاوق. (القوام) يعني قوام الجسم المالئ للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فإن كان المعاوق عشراً) من معاوق آخر، كالملء الثاني بالقياس إلى الملء الأول (كان الزمان) الواقع بإزاء المعاوق الأقل (عشراً) أيضاً من زمان المعاوق الأكثر، كما في مثالنا هذا (وإذا ثبتت هذه المقدمات، لزم أن تكون الحركة في الخلاء، مع أنه لا معاوق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الملء الرقيق، وهو معاوق) عن الحركة فيه، لاحتياج المتحرك إلى خرقه ودفعه (كلاهما في

---

(١) سقط من (ب) جملة (عن الشاغل).

(٢) عاقه عن كذا حبسه عنه وصرفه وبابه قال وكذا اعتاقه وعوائق الدهر: الشواغل من أحداثه، والتعوق: التثبط والتعويق: التثبيط، ويعوق: اسم صنم كان لقوم نوح عليه السلام، والعيوق: نجم أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن يتلو الثريا لا يتقدمه.

ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء. وإلا اختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لأن البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة، وإن كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاوقة معها أصلاً.

(والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة، وهي أن تفاوت زماني الحركتين) الأخيرتين إنما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً، كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) .أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضي زماناً) واقعاً بإزائها، لكنها تقتضيه لأن الحركة من حيث هي لا تتحقق إلا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الأول مقدماً على قطع النصف الآخر. فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلا في زمان. وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظاً في جميع الحركات. وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق، وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل. وإليه أشار بقوله: («وإلا») أي وإن لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زماناً، بل كانت مقتضية له، (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بإزاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) في المثال المذكور (لا أصل الحركة) أي لا زمان أصلها. فإنه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين، بل هو محفوظ في الحركات كلها[1]، لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف[2] ولا يتخلف عنه (ففي المثال المفروض) وهو الحركة في الملء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق أصلاً[3]، كما في الحركة الواقعة في الخلاء، فإن ساعتها بإزاء الحركة دون المعاوق. (وتسع ساعات بإزاء المعاوق) الذي

---

(١) في (ب) السابقة بدلاً من (كلها).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).
(٣) في (ب) مطلقاً بدلاً من (أصلاً).

هو الملء الغليظ. فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها، وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الأعشار (إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها، وهي ساعة، فتكون حركته) في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه. (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضي زماناً لذاتها. وإلا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) إذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان. (ولا يتصور) كون تلك الحركة، ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات (لأنها واقعة في زمان. والزمان منقسم إلى غير النهاية. فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف، ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كانت الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) إذا اتحدتا في المسافة، فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات. فظهر أن ماهية الحركة لا تقتضي مقداراً من الزمان، بل الزمان كله بإزاء المعاوق، فيتفاوت بتفاوته، ويتم الخلف. (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي[1] (إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذي فرضنا أن تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) إما بحسب نفس الأمر (وأنى له) بيان إمكان وقوعها فيه (إلا بحسب التوهم) إذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء. وإما بحسب نفس الأمر، فكلا، لجواز أن يقال: الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة

(١) هو محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر نصير الدين الطوسي فيلسوف كان رأساً في العلوم العقلية علامة بالأرصاد، والرياضيات علت منزلته عند (هولاكو) فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس عام ٥٩٧هـ وابتنى بمراغة قبة ورصداً عظيماً، واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد، والشام والجزيرة اجتمع فيها نحو أربعمائة ألف مجلد. صنف كتباً كثيرة.
راجع فوات الوفيات ٢: ١٤٩ والوافي ١: ١٧٩ وابن الوردي ٢: ٢٢٣ وشذرات ٥: ٣٣٩

بالفعل، بل بالتوهم[١]، فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان، ونحن نقول: الزمان عندهم متصل واحد، لا انقسام فيه بالفعل. وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقساماً لا يقف عند حد. وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم إلا إلى أجزاء هي حركات. كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة، كل واحد منها مسافة. وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فإن سلمته، لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات إذا جزئ على أي وجه أريد، كان كل جزء منه زماناً. وكان ظرفاً لجزء من أجزاء تلك الحركة. وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة. وهو في نفسه أيضاً مسافة. فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة. فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان، ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها. فلا حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة. وإن لم نسلم نفي الجزء، كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً فإن الكلام) من المعترض إنما هو (في تلك الحركة المخصوصة، لا في مطلق الحركة) أي ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زماناً حتى يدفع بأنه باطل إما لاستلزامه وجود أسرع الحركات، أو لأن ماهية الحركة موجودة في ضمن أي جزء من الحركة يوجد في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه، بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك. إذ هي باعتبار القوة المحركة[٢]،

---

(١) قوله: بل بالتوهم: وكلامه مبني على أن القسمة الوهمية تستلزم القسمة الفعلية، والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، والمحال هنا لازم فلا تقتضي الحركة زماناً. قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من إثباته.

(٢) بحسب اشتدادها وضعفها، والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره، وباختلاف شكله، فإن المربع إذا تحرك سطحه كان أبطأ من المخروط إذا تحرك المخروط.

والجسم المتحرك، والمسافة المعينة تقتضي قدراً من الزمان. فإن بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط. ثم إن الزمان يزداد بسبب المعاوقة، فيكون بعض من الزمان بإزاء المعاوق، وبعض منه بإزاء الحركة، لأجل الأمور المذكورة، وهو زمان الخلاء، فما يكون بإزاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته، وما يكون بإزاء تلك الأمور يتفاوت بحسب تفاوتها. لا بحسب تفاوت المعاوق. ولما فرض تساوي تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده، لم يتفاوت زمانها فيها، بل يتفاوت ما كان بإزاء المعاوق فقط، فلا يلزم محذور كما تحققته. وقد أجيب عن الوجه الأول أيضاً بأنه مبني على إمكان قوام يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملء المفروض أو لا كنسبة زمان الخلاء إلى زمان الملء. وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء إلى قوام لا يمكن ما هو أرق منه، ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة. وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس إلى القوة المحركة، فلا تختلف الحركة بسببه.

(الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فإن البعد المفورض لا يتصور فيه اختلاف. وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (إذ اختلاف الأمثال) إنما يكون (بالمادة. فإذا فرض حصول جسم في حيز. فإن كان ساكناً فيه، لزم اختصاصه به من غير مرجح. وإن كان متحركاً عنه، لزم تركه لحيز وطلبه لآخر، مع تساويهما. وذلك أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح.

(والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فإنه مالئ للأحياز) كلها. إذ الخلاء الذي هو المكان إنما هو بمقدار العالم، فيمتلئ به. فلا اختصاص له بحيز دون آخر. فلا ترجيح.

(فإن قيل:)[1] ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه، حتى يجاب بما

---

(١) الظاهر إسقاط السؤال. والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء لتلاؤم الأجسام وتنافرها فإن مبنى الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح.

ذكرتموه، بل (الكلام في كل جزء) من **أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك** الجزء من الأمكنة الخلائية.

(قلنا: لعل الاختصاص) الحاصل لأجزاء العالم بأحيازها المعينة إنما يكون (لتلاؤم الأجسام وتنافرها) فإن الأرض مثلاً لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الأحياز عن الفلك. وأنت تعلم[١] أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل، لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أن يكون مكاناً. وإذا كان العالم مالئاً للأحياز كلها، فلا خلاء بهذا المعنى[٢]. وأيضاً ملء العالم لكل الأحياز إنما يتصور إذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم. فإن البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته إياه حتى يمتلئ به. وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز، ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته. فأجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم. وكون اختصاص أجزائه بأحيازها، لما بين الأجسام من الملاءمة والمنافرة.

(**الثالث**) من تلك الوجوه (أنه إذا رمي حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل إلى السماء) وذلك لأن صعوده إليها إنما هو بقوة فيه استفادها من القاسر. فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركاً نحو الفوق. وهي .أعني تلك القوة. لاتعدم بذاتها، بل بمصادمات الملء الذي في المسافة. فإذا كانت المسافة خالية، لم تعدم القوة، حتى يصل إلى السماء. وهو باطل بالمشاهدة.

(والجواب أنه) أي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته (إنما ينفي كون ما بين السماء والأرض كله خلاء) إذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة

(١) يعني أن في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل، وفيه بحث لأن فيه اعترافاً بأن لا خلاء بالنسبة إلى الكل لا أن لا خلاء أصلاً لجواز الخلاء بين الأجسام.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (المذكور).

من الوصول إلى السماء (ولا ينفي وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء) الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير). وفي نسخة المصنف. وفيما بينهما أي بين المسافة. ويمكن أن يجاب أيضاً بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال، ثم تتقوى شيئاً فشيئاً[1]، حتى تعود غالبة هذا على رأيهم. وأما عندنا فالكل مستند إلى الفاعل المختار. (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية.

الأولى: السراقات) جمع سراقة، وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة، وتسمى في الفارسية آب دزد. فإنه إذا ملئت تلك الآنية ماء (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة. (وإذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول. (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضي نزوله (إلا لأنه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدوداً (لزم الخلاء) وأما إذا كان المدخل مفتوحاً، فلا يلزم خلاء، إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء. وإنما أعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدّها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً، واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها، لأنها إذا كانت واسعة، نزل الماء من جانب منها، ودخل الهواء من جانب آخر.

(**الثانية**: الزراقات) جمع زراقة، وهي أنبوبة[2] معمولة من نحاس، يجعل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً، ويجعل شطرها الآخر غليظاً، وتجويفه واسعاً. ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئاً لتجويفه الواسع. (فإنه) إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء، ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده، لم يخرج الماء من الطرف الآخر. ثم أنه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة. ويقطع مسافة، (ولو وجد) في داخل

---

(١) تتقوى بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير بارداً بعدما كان مغلوباً بالحرارة.

(٢) في الصحاح: نبب ينبب إذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقدتين من القصب، وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب.

تلك الأنبوبة (خلاء، لكان الماء ينتقل إليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك[1] الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها. (فلا يخرج عنها). وهو باطل بشهادة الحس. وأيضاً إذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقبة الضيقة، ووضعت على الماء، ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة، ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء.

(**الثالثة**: ارتفاع اللحم في المحجمة[2] بالمص) فإنا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان، ثم مصت، فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو إلا لأنه) أي الشان هو بقدر (ما يمص من الهواء ويخرج منها) أي من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (قسراً). أي استتباعاً قسرياً (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الأجسام. وإذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء، ثم مصصناها، لم يرتفع الحديد، إما لأن الهواء لا يخرج منها، أو لأنها يخرج منها بعضه، وينبسط الباقي فيملأها. وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعاً لا يبقى معه منفذ، ثم مصت مصاً قوياً ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

(**الرابعة**: وكذلك) يرتفع (الماء في الأنبوبة) فإنه إذا غمس أحد طرفيها في الماء، ومص الآخر، ارتفع الماء إلى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء. فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص، تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء.

(**الخامسة**: أنا إذا وضعنا أنبوبة) مسدودة الرأس، أو خشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الأنبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجاً عنها (وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء، ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد

---

(١) ليس في (ب) لفظ (ذلك).

(٢) الحجم: فعل الحاجم، وبابه نصر والاسم: الحجامة بالكسر. والمِحجم والمحجمة قارورته.

الخلل بين عنق القارورة والأنبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها) أكثر مما كان، بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت القارورة (إلى خارج. وإذا أخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت إلى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء، وما فيها من الأنبوبة بحيث لا تحتمل شيئاً آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالإدخال إلى خارج. ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلاً لها، مالئاً إياها، لم تنكسر بالإخراج إلى داخل. فدل ذلك على امتناع التداخل، وامتناع الخلاء معاً.

(والجواب أن شيئاً منها) أي من العلامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز أن يكون) ما ذكرتم من الأمور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء. لكنا (لا نعرفه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (إمارات) مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب.

قال المصنف: (واعلم أن الإمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقيناً حدسياً[1] لا يقع به للخصم اللازم) فهذه الإمارات لا تقوم حجة علينا. وإن أمكن أن تفيدهم جزماً يقينياً يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم. (فروع) على القول بالخلاء.

(**الأول:** من قال بالخلاء منهم من جعله بعداً) موجوداً (فإذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة فجسم. وإلا) أي وإن لم يحل في مادة (فخلاء)

---

(١) الحدس في اللغة: الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور والحدس عند الفلاسفة القدماء: مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة إلى أصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول.
وقال الجرجاني: الحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. وقال التهانوي: الحدس: هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء بعد طلب أو لا فيحصل المطلوب.
والحدس عند ديكارت: هو الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية ثم قال: هو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده.
راجع النجاة ص ١٣٧ والتعريفات للجرجاني والقواعد لهداية العقل القاعدة ٣ لديكارت.

أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة، سواء كان مشغولاً ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به، فإنه في نفسه خلاء. (ومنهم من جعله عدماً صرفاً كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بُعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان. ولا يكون بينهما ما يلاقيهما.

(الثاني: منهم) أي من القائلين بالخلاء .أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوز أن لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء، بمعنى أنه بُعد مجرد عن المادة. وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل. (ومنهم من لم يجوزه). فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الأول دون الثاني. والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجرداً في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم. فهناك بعدان. إلا أن الأول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه. وأما على القول بأن المكان هو السطح، فليس هناك إلا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس.

(الثالث: قال ابن زكريا[1]: في الخلاء قوة جاذبة) للأجسام (ولذلك يحتبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر. (وقال بعضهم: فيه قوة دافعة) للأجسام (إلى فوق. فإن التخلخل) الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله .أعني أن يتفرق أجزاؤه، ويداخلها خلاء. (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له إلى الفوق. والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة، ولا دافعة وهو الحق.

---

(١) راجع أخبار الحكماء ٢٨ فلقد تكلم عنه المصنف بأخبار مقتضبة.

المرصد الثالث

في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول

المقدمة: في تعريفه وأقسامه

أما تعريفه: فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أولياً. ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير. وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الأجناس العالية، ويجوز بالأمور الوجودية والعدمية، بشرط أن تكون أجلى. فلا يصح أن يقال: الجوهر ما ليس بعرض، والكم ما ليس بكيف ولا أين.. إلى آخر المقولات. واحترزنا بقولنا: لا يقتضي القسمة عن الكم. وبقولنا: اللاقسمة عن الوحدة والنقطة، عند من قال: أنهما من الأعراض. واقتضاء أولياء عن العلم بمعلوم واحد وبمعلومين. وبالأخير عن النسب.

وأما أقسامه: فهي أربعة: المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادات. ومأخذ الحصر هو الاستقراء. ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات. فذكر وجوهاً:

الأول: أنه إما أن يختص بالكم أو لا. وهذا إما محسوس أو لا. وهذا إما استعداد نحو الكمال، أو كمال. قلنا: ولم قلتم أن الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الأنفس؟ غايته أنا لم نجده. فالمآل هو الاستقراء. فلنعول عليه أو لا.

الثاني: قال ابن سينا: إن فعل بالتشبيه فمحسوس. وإلا فإن تعلق بالكم، فذاك. وإلا، فللجسم، أما من حيث كونه جسماً طبيعياً أو نفسانياً.

قلنا: لم قلت: إن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالنقل والخفة؟ ولم قلت: إن غيرها ليس بذلك؟ وأيضاً: فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه.

الثالث: إما أن يتعلق بوجود النفس أو لا. والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا. والثاني إما استعداد أو فعل. قلنا: ولم قلت: إن الأخير المحسوسة؟

الرابع: إما أن يفعل بالتشبيه أو لا. والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام أو يتعلق. والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة، ولا يخفى ما فيه، مع أنه يضيع الكيفية المختصة بالأعداد.

قدم مباحث الكيف[1] على سائر المقولات لأنه أصح وجوداً من جميعها، إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات، إلا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) أربعة (المقصد في تعريفه وأقسامه) الأولية (أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أولياً) أي بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير. وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية في الأجناس العالية) فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية لا تحد أصلاً ولا ترسم رسماً تاماً (ويجوز) تعريفها الرسمي (بالأمور الوجودية والعدمية) أيضاً (بشرط أن تكون) تلك الأمور (أجلى) مما يعرف بها من الأجناس العالية (فلا يصح أن يقال:) مثلاً (الجوهر ما ليس بعرض) فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة، فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر (و) لا أن يقال: (الكم ما ليس بكيف ولا أين.. إلى آخر المقولات) لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه. فقولنا:

---

(١) الكيف: إحدى مقولات أرسطو، وقد عرفها القدماء بقولهم: الكيف هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته.
أما المحدثون فإنهم يعرفون الكيفية بقولهم: إنها هيئة أو صفة يمكن إثباتها في الشيء أو نفيها عنه ولذلك قسم (كانت) مقولة الكيف ثلاثة أقسام. وهي الإيجاب، والسلب، والتحديد.

«عرض» يتناول الأعراض كلها (واحترزنا بقولنا: لا يقتضي القسمة عن الكم) فإنه يقتضي القسمة لذاته. (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال: إنهما من الأعراض) أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج. وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية، فلا حاجة[١] إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت إليه الإشارة[٢] (و) بقولنا: (اقتضاء أولياً عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقي (و) العلم (بمعلومين)[٣] فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة. لكن ليس اقتضاؤه أولياً، بل بواسطة معلومة. والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك. فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية، لخرجا عن الحد، مع أنهما من مقولة الكيف (وبالأخير) أي واحترزنا بالقيد الأخير، وهو قولنا: ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير (عن النسب) أي الأعراض النسبية. فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها. وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها، لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة. وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله: ولا يتوقف تصوره على تصور غيره. فإن الأعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر، بخلاف الكيفيات، فإنها قد يستلزم تصورها تصور غيرها، كالإدراك والعلم والقدرة، والشهوة والغضب ونظائرها. فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها. أعني المدرك والمعلوم مثلاً. لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها، كما في النسب. بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها. فإنها تعقل العلم أولاً. ثم تدرك متعلقه. وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والجذرية والكعبية[٤]. واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بنا).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (سابقاً).

(٣) ولأجل ذلك جعل الإمام في المباحث المشرقية، والكاتبي في شرح الملخص، والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعني اقتضاءً أولياً متعلقاً بيقتضي اللاقسمة فقط.

(٤) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً، والحاصل منه مجذوراً وإذا ضرب ذلك العدد الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً فالإثنان جذر الأربعة، وكعب الثمانية.

والرسوم. (وأما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة، و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أي الكيفيات الاستعدادية. (ومأخذ الحصر) في هذه الأربعة (هو الاستقراء) والتتبع. (ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات. فذكر وجوهاً) أربعة:

(الأول:) وهو أجودها (أنه) أي الكيف (إما أن يختص بالكم أو لا) يختبص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (إما محسوس) بإحدى الحواس الظاهرة (أو لا وهذا) الذي ليس محسوساً بها (إما استعداد نحو الكمال أو كمال). وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية. (قلنا: ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية. ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس) فإن ما لا يختص بالكم، ولا يكون محسوساً، ولا يكون حقيقته استعداداً، جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الأنفس من الأجسام، غايته (أنّا لم نجده. فالمآل هو الاستقراء. فلنعول عليه أو لا) حذفاً لمؤنة الترديد[1].

(الثاني:) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) في الشفاء: الكيف (إن فعل بالتشبيه) أي إن صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فإنها تجعل ما يجاور محلها[2] حاراً، وكالسواد، فإنه يلقى شبحه في العين. وهو مثاله، بخلاف الثقل. فإن فعله في الجسم هو التحريك، وليس ثقلاً. قال الإمام الرازي: هذا تصريح من ابن سينا بإخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم أنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها، إذ لا يجوز إدخالهما في الكم[3] ولا في مقولة أخرى سوى الكيف. ولا يمكن إدخالهما[4] أيضاً في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة. وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (وإلا) وإن لم يفعل بالتشبيه

---

(١) لا مؤنة لأن المقصود بالترديد ضبط الأقسام وسهولة الاستقراء فإن القسم المرسل يحتاج إلى الاستقراء دون غيره.

(٢) في (ب) (ما يجاورها حاراً) بدون (محلها).

(٣) في كتاب الشفاء: يظن بهما أنهما من باب الكمية.

(٤) في الشفاء: قد يظن بهما من باب القوة واللاقوة.

(فإن تعلق بالكم، فذاك) هو المختص بالكميات (وإلا) وإن لم يتعلق بالكم (فللجسم) أي فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسماً طبيعياً) فقط، وهو القوة الفعلية والانفعالية. أعني الاستعداد (أو نفسانياً) أي من حيث أنه جسم ذو نفس، وهو المختص بذوات الأنفس. (قلنا: لم قلت أن) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فإنه ممنوع. كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت إن غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أي ليس فاعلاً بالتشبيه، فإنه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز[1] خروج الرطوبة، واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة.

(الثالث): من وجوه الحصر، وهو أيضاً مذكور في الشفاء أن يقال: الكيف (إما أن يتعلق بوجود النفس) وذلك بأن يكون للنفوس أو للأجسام من حيث إنها ذوات النفوس (أو لا) يتعلق بوجود النفس.

(والثاني: إما أن يتعلق بالكمية أو لا) يتعلق بها.

(والثاني: إما استعداد أو فعل. قلنا: ولم قلت: إن الأخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد. ولا تكون محسوسة.

(الرابع): من تلك الوجوه، وقد ذكره في الشفاء أيضاً، لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال: الكيف (إما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً. والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالأجسام (والثاني إما من حيث كميتها، أو من حيث طبيعتها. والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل، أو الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن

---

(١) في (ب) جواز بدلاً من (أن يجوز).

المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه إلى آخره. (ومع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيع الكيفية[1] المختصة بالأعداد) العارضة للمجردات. فإن هذه الكيفية، كالزوجبة مثلاً غير مندرجة في التقسيم، لأنها غير عارضة للأجسام.

(١) قال في الشفاء: فإن لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية فيجب أن ينقسم على نحو ما قلنا.

الفصل الأول

في الكيفيات المحسوسة

وهي إن كانت راسخة سميت انفعاليات، وإلا فانفعالات، وإنما سميت الأولى بذلك لوجهين:

الأول: أنها محسوسة، والاحساس انفعال للحاسة.

الثاني: أنها تابعة للمزاج إما بشخصها، كحلاوة العسل، أو بنوعها كحرارة النار، فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط، فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج، كالعمل. ثم أنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات، لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات، فسميت بها تمييزاً لها، وهو يشارك القسم الأول في سبب التسمية، لكن حاولوا التفرقة، فحرم اسم جنسه لما قلنا. وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس.

النوع الأول:

الملموسات: وفيه مقاصد:

قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة. (وهي إن كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه، كصفرة الذهب، وحلاوة العسل، (سميت انفعاليات، وإلا) وإن لم تكن راسخة كصفرة الوجل[١]، وحمرة الخجل، (فانفعالات. وإنما سميت) الكيفيات (الأولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين:

الأول: أنها محسوسة. والاحساس انفعال للحاسة) **فهي** سبب للانفعال، ومتبوعة له.

(**الثاني**: أنها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (إما بشخصها كحلاوة العسل) فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (أو بنوعها كحرارة النار، فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج، كالعسل) والفلفل. فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما. ولما كان القسم الأول متبوعاً للانفعال من وجه، وتابعاً له من وجه آخر، نسب إليه (ثم إنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها[٢] (لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة، وتنبيهاً على تلك المشابهة، ثم أشار إلى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال: (وهو) أي

---

(١) الوجل: الخوف، وقد وجل بالكسر يوجل وجلاً وموجلاً أيضاً بفتح الجيم فيهما والموضع (موجل) بالكسر.

(٢) سقط من (ب) لفظ (فيها).

القسم الثاني يشارك القسم الأول في سبب التسمية) بالانفعاليات، كما أشرنا إليه. (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيهاً على قصور فيه[١] (لما قلنا) من سرعة زواله. كأنه ليس من ذلك الجنس، بل أدنى منه، فنقص من الاسم شيء، ثم أطلق عليه الباقي.

(وأنواعها) أي أنواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة.

(**النوع الأول**: الملموسات) المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين:

أحدهما: عموم القوة اللامسة، إذ لا يخلو عنها حيوان، لأن بقاءه باعتدال مزاجه، فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه. فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه[٢]. وأما سائر المشاعر، فليس في هذه المرتبة من الضرورة، فقد يخلو الحيوان عنه، كالخراطين[٣] الفاقدة للمشاعر الأربعة. وكالخلد الفاقد لحاسة البصر[٤].

والثاني: إن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة. وقد تخلو عن سائر المحسوسات. والسر فيه أن الأبصار يتوقف على توسط جسم شفاف. أي خالٍ عن الألوان، لئلا تشتغل الحاسة به، فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي، والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم. والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة، أو يختلط بأجزاء من حاملها. والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه. فلا بد أن يكون في نفسه خالياً عنه بخلاف اللمس، فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة:

---

(١) في (ب) قصوره بدلاً من (قصور فيه).

(٢) أي في ظاهر جميع الأعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لأن اللمس واجب في كل منها.

(٣) هو الدود الأحمر الذي يوجد في عمق الأرض ويقال له معاء الأرض.

(٤) الخلد: بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية (كورموش).

المقصد الأول: في الحرارة وفيها مباحث:

أحدها: في حقيقتها.. قال ابن سينا: الحرارة تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات، والبرودة بالعكس. وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة؛ فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفعل اللطيف منه أسرع، فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف، دون الكثيف، فيلزم بسببه تفريق المختلفات، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع. فإن الجنسية علة الضم، والحرارة معدة للاجتماع، فنسب إليها. ومن جعل هذا تعريفاً للحرارة، فقد ركب شططاً. لأن ماهيتها أوضح من ذلك. ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها. فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة. واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً. وأما إذا اشتد الالتحام وقوي التركيب، فالنار لا تفرقها، فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة كما في الذهب، أفادته الحرارة سيلاناً، وكلما حاول الخفيف صعوداً منعه الثقيل، فحدث بينهما تمانع وتجاذب، فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق، لفرقها النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلاً على أن النار ليست فيها قوة التفريق، وإن غلب اللطيف جداً فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أو لا فتفيده تليينا كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جداً، لم يتأثر كالطلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع، والتفريق لا زمان له. ولذلك قال ابن سينا في الحدود: إنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات، وتحدث تخلخلاً من باب الكيف، وتكاثفاً من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده اللطيف. وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات؛ كإجراء الماء وتصعدها بالتبخير، فقد تجمع المختلفات، كصفرة البيض وبياضه. ويجاب بأن فعلها في الماء إجالة له إلى الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.

ثانيها: كما يقال: الحار لما تحس حرارته بالفعل، **يقال أيضاً**: لما لا تحس حرارته بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه، كالأدوية الحارة. ويسمى حاراً بالقوة. ولهم في معرفته التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها. وبالطعم والرائحة، وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية، لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأعشى ما لا يفعله حر النار. والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحراة النارية. ومنهم من جعلهما من جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجاً معتدلاً، حصل به التئام، فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها، عسر عليها. والفرق أن أحدهما جزء المركب، والآخر خارج عنه.

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه، **قيل**: فيجب أن تسخن الأفلاك، ويتسخن بمجاورتها العناصر، فتصير كلها بالتدريج ناراً.

والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة. ولا بد مع المقتضى من وجود القابل، فلا تسخن. فلا تتسخن بالمجاورة، والعناصر لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتتسخن. ولهم كلام مناقض لهذا. فسيأتيك أنهم قالوا: النار تتحرك بتبعية الفلك. وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث، فيمنعها ملاسة السطوح.

خامسها: البرودة. قيل: عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً احترازاً عن الفلك. فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. ويبطله أنها محسوسة، والعدم لا يحس. لا يقال: المحسوس ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة.

(**الأول**: في الحرارة) كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت، كذلك الكيفيات الأربع. أعني الحرارة وما يقابلها، والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل

المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع[١] على هذه الأربع. وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها[٢] مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية. (وفيها) أي في الحرارة (مباحث) خمسة:

(أحدها: في حقيقتها. قال ابن سينا): في الشفاء (الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات. والبرودة بالعكس) أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً. كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي محركة إلى فوق، لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالاً (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبَادر إلى الصعود الألطف فالألطف دون الكثيف) فإنه لا ينفعل إلا ببطء. وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) في الحقيقة وهي تلك الأجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منهما المركبة الأجسام (ثم) تلك (الأجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) إلى ما يجانسها، لأن طبائعها تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية، والانضمام إلى أصولها الكلية. (فإن الجنسية علة الضم) كما اشتهر في الألسنة (والحرارة معدة للاجتماع)[٣] الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (إليها) كما تنسب الأفعال إلى معداتها. (ومن جعل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفاً للحرارة فقد ركب شططاً) أي بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه. (لأن ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور. فإن كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها

(١) سقط من (ب) لفظ (المتفرع).
(٢) في (ب) أنها بدلاً من (كونها).
(٣) أي مهيأة له، وليس المراد المعنى الاصطلاحي إذ لا يمتنع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائعها.

(ولأن ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يعلم إلا باستقراء جزئياتها) فإنها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون[١] هذه الآثار خاصة شاملة لها. (فمعرفتها) أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه[٢] الآثار دور. لا يقال: يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما. فإذا عرفت بها، أفادت معرفتها بوجه أكمل، فلا دور. لأنّا نقول: الاحساس بجزئياتها كافٍ في معرفة ماهيتها. ألا ترى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة، إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافات واعتبارات لازمية لها، لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات[٣] بجزئياتها. فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها. لا تصور ماهيتها. (واعلم أن هذا) الذي ذكرناه[٤] من آثار الحرارة في الجسم المركب من الأجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما إذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوي التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق. وحينئذ (فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (متقاربة) في الكمية[٥] (كما في الذهب افادته الحرارة سيلاناً) وذوباناً (وكلما حاول) اللطيف (الخفيف صعوداً منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب، فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام

---

(١) سقط من (ب) لفظ (كون).

(٢) في (ب) تلك بدلاً من (بهذه).

(٣) فإنه إذا جذب عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها نفسها وهو علم بالكنه الإجمالي الأقوى من تصوراتها بالوجود.

(٤) في (ب) ذكر بدلاً من (ذكرناه).

(٥) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة لكون القوى متشابهة في العناصر لبساطتها، وإنما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتناعه أو لا.

والالتحام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها، لأن تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وإن غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف، وفي بعض النسخ لغلبته. أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر). فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (أو لا) يغلب اللطيف، بل يغلب الكثيف، لكن لا يكون غالباً جداً (فتفيده) الحرارة إذا أثرت فيه (تليبناً كما في[1] الحديد. وإن غلب الكثيف جداً، لم يتأثر[2] بالحرارة فلا يذوب ولا يلين، (كالطلق) فإنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالاً، كالكبريت والزرنيخ. ولذلك قيل: من حل الطلق، استغنى عن الخلق.

تنبيه: على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة. وهو أن يقال: (الفعل الأول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحريك إلى فوق، بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لا زمان له) فإنه إذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً، تحرك الأقبل للتصعيد قبل الأبطأ، وتحرك الأبطأ قبل العاصي، فيلزم من هذا تفرق تلك الأجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع.

(قال ابن سينا في) كتاب (الحدود: إنها كيفية فعلية[3]) أي تجعل محلها فاعلاً لمثلها فيما يجاوره. فإن النار تسخن ما يجاورها (محركة لما

---

(١) في (ب) كالحديد بدلاً من (كما في الحديد).

(٢) في (ب) بزيادة (مطلقاً).

(٣) قال الإمام في المباحث المشرقية واعلم أن قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لأن المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمر ما والمفهوم من المحرك أنه الذي يؤثر في أمر ما هو الحركة.

تكون) تلك الكيفية (فيه إلى فوق، لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) أي عن التحريك إلى فوق، وهو التصعيد (أن تفرق) الحرارة (المختلفات، وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) أي ومن أحوال الحرارة أنها تحدث (تخلخلاً من باب الكيف) وهو رقة القوام. ويقابله التكاثف من باب الكيف، وهو غلظ القوام. (و) تحدث أيضاً (تكاثفاً من باب الوضع) وهو اندماج الأجزاء المتحدة بالطبع، واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها، ويقابله التخلخل من باب الوضع، وهو أن تنتفش تلك الأجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف، وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم. فإن الحرارة تحلل الكثيف المنجمد، فتفيد الجسم رقة القوام، وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف. فينضم اللطيف إلى جنسه، وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً، فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما. وإنما أورد الضمير مذكراً إما بتأويل المذكور، وإما لرجوعه إلى المذكر. أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) أي على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات، وتجمع المتماثلات كأجزاء الماء فإنها متماثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض. (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فإن الحرارة إذا أثرت فيهما، زادتهما تلازماً واجتماعاً مع تخالفهما، فلا يصح شيء من ذينك الحكمين (ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة إلى الهواء) فإن الحرارة إذا أثرت في الماء، انقلب بعضه هواء، وتحرك بطبعه إلى الفوق. ثم إنه يختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية، فتصعد معه. ويكون مجموع ذلك بخاراً، ففعل الحرارة في الماء إحالة له إلى الهواء (لا تفريق) بين أجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (في البيض إحالة في القوام، لا جمع) فإن النار بحرارتها توجب غلظاً في قوام الصفرة والبياض. وأما الانضمام بينهما، فقد كان حاصلاً قبل تأثير الحرارة فيهما. ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) أي ستفرق النار البيض عن قريب، بواسطة التقطير[1].

---

(١) قوله بواسطة التقطير: أي تقطير الأجزاء المائية عنه.

(ثانيها): أي ثاني مباحث الحرارة (كما يقال: الحار لما تحس) أي تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلاً (يقال أيضاً لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيواني (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالأدوية) والأغذية (الحارة، ويسمى) مثل ذلك (حاراً بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل، والبارد بالقوة. (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان:

الأول: (التجربة) وهي ظاهرة.

(و) الثاني: (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة. (فباللون) أي يستدل باللون. فإن[1] البياض يدل على البرودة، والحمرة على الحرارة، والكمودة على شدة البرودة. والصفرة على إفراط الحرارة. كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها، كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجيء في الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة، واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال، مع استواء القوام) واتحاد الفاعل. فإن الجسمين إذا تساويا في القوام، وكان أحدهما أسرع انفعالاً من الحار أو البارد، دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فإن الأقوى قواماً إذا انفعل انفعالاً أسرع، كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل. وأما الأضعف قواماً، فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه.

(ثالثها: الأشبه) بالصواب (أن الحرارة الغريزية)[2] الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة (و)

---

(١) سقط من (ب) حرف (فإن).

(٢) الحرارة الغريزية التي هي آلة للطبيعة في أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك. قال أرسطو: هذه الحرارة إنما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء.

الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الأعشى)[١] من الإضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد أن يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الأشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التي لا تلائم الحياة. فإن الحرارة الغريبة إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني، قاومتها الحرارة الغريزية أشد مقاومة، حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية، فإنها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه. وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة، بخلاف البرودة. فإنها لا تنازع البارد، بل تقاوم الحار بالمضادة فقط. فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية، فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما)[٢] أي الغريزية والنارية (من جنس) أي نوع (واحد). فإن الإمام الرازي قال: والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخاً ونضجاً، واعتدالاً وقواماً. ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها. ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال، فحرارتها هي الحرارة الغريزية، أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه. فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية، بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة، حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه، والغريزية خارجة عنه، لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى. وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله: (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التي خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجاً معتدلاً حصل به التئام) تام بين أجزاء المركب (فإذا أرادت

---

(١) قال الشيخ عبد الحكيم: لفظ الأعشى وقع موقع الأجهر لأن الأعشى هو الذي يبصر نهاراً، ولا يبصر ليلاً. والأجهر بالعكس وسبب العشي بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلاً وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهاراً. وسبب الجهر ضد ذلك فالأعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالأجهر ويمكن أن يوجه بأن حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيداً للإضرار.

(٢) إليه ذهب جالينوس وتبعه الأطباء.

الحرارة) الغريبة (أو البرودة تفريقها) أي تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير. (والفرق) بين الجارين الغريزي والغريب (أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية.

(**رابعها:** أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه) وقد أنكره أبو البركات. وإليه الإشارة بقوله: (قيل): إذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الأفلاك) سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التي هي في وسط الأثير، والأفلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط[1]. (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج ناراً) لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها، مع مساعدة كرة الأثير إياها في تسخينها.

(والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة) أصلاً (ولا بد) في وجود الحرارة (مع المقتضى) الذي هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الأفلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية، فإنها (لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتتسخن) بالنصب على أنه جواب النفي، والحاصل أن مقعر فلك القمر، ومحدب النار سطحان أملسان، فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر. فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنة بحركاتها، ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذي ذكروه ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (أنهم قالوا: النار تتحرك بتبعية الفلك. وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث، فيمنعها ملاسة السطوح) فإن الأفلاك عندهم يحرك بعضها بعضاً ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها. فالأولى في الجواب أن يقال: النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر، وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي، لأن برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها.

(١) قوله: بمنزلة القطرة في البحر المحيط: إشارة إلى أنه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير.

(**خامسها:** البرودة. قيل): هي (عدم الحرارة) لا مطلقاً، بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فإن عدم حرارته لا تسمى برودة. إذ ليس من شأنه أن يكون حاراً. وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) أي هذا القول (أنها) أعني[1] البرودة (محسوسة كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة. (لا يقال: المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة، بل هو (ذات الجسم، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية) بحالها. فإنا نحس من الماء برداً شديداً جداً[2]، ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً، إلى أن ينعدم بالكلية، مع أن جسم الماء باقٍ في هذه الأحوال على جوهره الذاتي، فلا تكون البرودة أمراً عدمياً (بل الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها، كما نقلناه[3] عن ابن سينا.

المقصد الثاني: في الرطوبة واليبوسة. وفيهما مباحث:

أحدها: الرطوبة. سهولة الالتصاق والانفصال. قال ابن سينا: فيجب أن يكون الأشد التصاقاً أرطب. وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء، فهي سهولة قبول الأشكال وتركها. قلنا: هو أدوم التصاقاً لا أسهل. ويرد ذلك في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال. إذ الأدوم شكلاً أيبس. وأيضاً فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها. والعسل .وإن سهل اتصاله. لكن يعسر انفصاله. ثم يبطل تفسيره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطباً. واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكاً، فيجب أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك. وبطلانه بيِّن. وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم. وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء، لأنها أرق قواماً.

(١) في (ب) أي بدلاً من (أعني).
(٢) سقط من (ب) لفظ (جداً).
(٣) في (ب) نقل بدلاً من (نقلناه).

والجواب: منع ذلك في النار البسيطة، وما عندنا مركب من الهواء.

وثانيها: أن الرطوبة مغايرة للسيلان. فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء. وقد يوجد فيما ليس برطب، كالرمل السيال.

وثالثها: أن اليبوسة تقابل الرطوبة، فهي إما عسر الالتصاق والانفصال أو عسر التشكل وتركه.

قال الإمام الرازي: من الأجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله، إما لذاته وهو اليابس وإما للحامات بين أجزائه الصلبة، وهو الهش. ومنها ما هو بالعكس، فيسهل اتصاله، ويصعب تفرقه، وهو اللزج.

قال: وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة[1] الثابت.

(أحدها: الرطوبة سهولة الالتصاق) أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه. هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الإمام الرازي.

(قال ابن سينا): إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب أن يكون الأشد التصاقاً أرطب) مما هو أضعف التصاقاً، لأنه إذا كان الالتصاق معلولاً للرطوبة، كانت شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء) لأن العسل أشد التصاقاً منه. فإنا إذا غمسنا فيه الأصبع، كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء، وأشد التصاقاً به منه. وكذا الحال في الدهن. ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء

(١) هو ثابت بن قرة الحراني بن هارون الفيلسوف، كان أول أمره صيرفياً بحران ثم انتقل إلى بغداد واشتغل بالفلسفة فبرع فيها وفي الطب والذي عني بأمره: هو محمد بن موسى فقد استصحبه معه من بلاد الروم ثم وصله بالمعتضد الخليفة العباسي وأدخله في جملة المنجمين ولم يمكن في زمن ثابت بن قرة من يماثله في صناعة الطب ولا غيرها من جميع ضروب الفلسفة. قال العلامة ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء: لثابت أرصاد حسان للشمس تولاها ببغداد وجمعها في كتاب بين فيه مذهبه في سنة الشمس من مؤلفاته: كتاب النبض، وكتاب وجع المفاصل والنقرس. وغير ذلك ولد سنة ٢٢١هـ وتوفي سنة ٣٢٨هـ.

باطل. (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الأشكال و) سهولة (تركها). وذلك لأن الماء له وصفان:

أحدهما: ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال.

والثاني: ما يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها. ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار أحد هذين الوصفين. فإذا بطل الأول، تعين الثاني.

(قلنا: هو) أي العسل (أدوم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا أسهل) التصاقاً منه. ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب. ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة، بل بسهولة الالتصاق. فاللازم منه أن يكون الأسهل التصاقاً أرطب. وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء، بل الأمر بالعكس. وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة الانفصال. وليس العسل أشد انفصالاً من الماء، فلا يلزم كونه أرطب (ويرد ذلك) الاعتراض[1] أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال) لأنه إذا كان تشكل الجسم بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته، لزم أن يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب. وليس كذلك (إذ الأدوم شكلاً أيبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا. (وأيضاً فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها. والعسل وإن) فرضنا أنه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله). فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء، لا يلزم أيضاً كونه أرطب. إذ ليس أسهل انفصالاً منه. (ثم) نقول (يبطل تفسير)، أي تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطباً) بل أن يكون أرطب من الماء لأنه أرق قواماً منه، وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها

---

(١) فيه بحث لأن المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الأشكال وتركها ولئن أغمض عن السهولة أو القيد الأخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الأشكال لا دوامه فاللازم منه أن ما هو أشد قبولاً للأشكال أرطب لأن ما هو أدوم شكلاً أرطب إلا أن يثبت أن شدة القبول نفس الأدومية أو مستلزمة لها.

بسهولة (واتفقوا)[1] أي الجمهور (على أن خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكاً) عن التشبث كما أنه يفيد الرطب استمساكاً عن السيلان. (فيجب) على ذلك التقدير. أعني كون الهواء رطباً (أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لأن خلط الهواء به يزيده تشتتاً وتفرقاً (وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذي ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها أرطب من الماء، لأنها أرق قواماً) من الماء والهواء أيضاً، فتكون أسهل قبولاً للأشكال، وتركها منهما.

(والجواب: منع ذلك في النار البسيطة) أي لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولاً للأشكال من الماء، وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولاً. (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً، بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به. فجاز أن يكون سهولة قبوله للأشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء، فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها أرطب العناصر.

(وثانيها): أي ثاني المباحث (أن الرطوبة مغايرة للسيلان. فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب، كالرمل السيال) مع كونه يابساً بالطبع[2]. ويوجد أيضاً فيما هو رطب، كالماء السائل. وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة، متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً. وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً.

(وثالثها: أن اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقاً، (فهي إما عسر الالتصاق

---

(١) في كتاب الشفاء: فصل انفعالات العناصر. قال: يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الأرض ويستمسك جوهر الأرض عن تشتته بمخالطة الماء.

(٢) سقط من (ب) لفظ (بالطبع).

والانفصال) أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أي كيفية تقضي ذلك على التفسير الثاني لها.

(قال الإمام الرازي): لعل الأقرب[١] في بيان حقيقة اليابس أن يقال: (من الأجسام) التي نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق، عسر الاجتماع. (وأما اللحامات) سهلة الانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش[٢]. ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه. وهو اللزج. قال: وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت). هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية[٣]. وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب إلى الثابت. والمذكور في الملخص[٤] أن من الأجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة. ومنها ما ليس كذلك. والثاني هو الصلب. والأول على قسمين:

أحدهما: أن يكون الجسم مركباً من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها منفرداً، ويكون كل واحد منها صلباً، عسر الانفراك، ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك، وهو الهش.

وثانيهما: أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس. واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة. فإن اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد، ويعسر تفريقه، بل يمتد متصلاً. فاللزج مركب من رطب

---

(١) ثم قال الرازي بعد نقله ما قاله ابن قرة فظن الفرق بين اليبس والهشاشة.

(٢) يقال رجل هش بش، وشيء هش و (هشيش) أي رخو لين.

(٣) تسمى المباحث المشرقية . في العلم الإلهي والطبيعي للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج أقوالهم، وأجاب عنهم.

(٤) يسمى الملخص في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦، وشرحه أبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفى سنة ٦٧٥ وسماه المنصص.

ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً. فاستمساكه من اليابس وإذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج، فهو الذي يصعب تشكيله، ويسهل تفريقه. وذلك بسبب غلبة اليابس فيه، وقلة الرطب، مع ضعف الامتزاج.

وههنا أبحاث تناسب ما نحن فيه.

الأول: في بيان البلة والجفاف. فنقول: إن لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومنتقعاً. فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم[١]. والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب. والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه، وأفاده ليناً. فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر إذا أجرى على ظاهر جسم آخر. والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شأنه. وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر.

الثاني: أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة:

الأول: رقة القوام. وهي المقتضية لسهولة قبول الأشكال وتركها.

الثاني: قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً.

الثالث: سرعة التأثر عن الملاقي.

الرابع: الشفافية والكثافة، تطلق على مقابلات هذه المعاني.

الثالث: زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق[٢]. فالرطوبة جنس تحتها أنواع. وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع، والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب. قال الإمام الرازي: كلا القولين محتمل.

الرابع: هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بما تقدم).

(٢) أراء مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها أنواع وهذه الإرادة معلومة بمعونة المقام وإن لم يلزم أن يكون مخالف المخالف مخالفاً.

كالحمرة بين السوّاد والبياض، أو لا توجد؟ الحق أنه غير معلوم. وأن إمكان وجودها مشكوك فيه.

الخامس: ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة إن فسرت بقابلية الأشكال، كانت عدمية. وإلا احتاجت إلى قابلية أخرى، فيتسلسل. وإن فسرت بعلة القابلية، فكذلك، لأن الجسم لذاته قابل للأشكال، فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم. وإن سلم كونها وجودية على تفسيرهم. فالأشبه أنها ليست محسوسة، لأن الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى. فلو كانت الرطوبة محسوسة، لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة، فكان الهواء دائماً محسوساً. فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده. ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف. وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق، فالأظهر أنها وجودية محسوسة، وإن كان للبحث فيه مجال. وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة. وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة. ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة. وبمعنى الالتصاق محسوسة. هذا محصول كلامه[1]. فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه.

المقصد الثالث: في الاعتماد وفيه مباحث:

أحدها: الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما.

وقيل: هو نفس المدافعة. وقد اختلف فيه المتكلمون، فنفاه الأستاذ أبو إسحاق، وأثبته المعتزلة، وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة، ومنعه مكابرة للحس. وهذا إنما يتم في نفس المدافعة. وأما إثبات أمر يوجبه فلأنه لولاه لم

---

(١) أي محصل كلام الإمام الرازي في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ما أشرنا إليه في تضاعيف بيانه.

يختلف الحجران المرميان من يد واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة، ولا مبدأها. وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك.

ثانيها: إن المدافعة غير الحركة، لأنها توجد عند السكون. فإنّا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسراً مدافعة صاعدة.

ثالثها: له أنواع بحسب أنواع الحركة. فقد يكون إلى العلو والسفل، وإلى سائر الجهات. وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا؟ فهو نزاع لفظي.

واعلم أن الجهات الست، أخذها العامة من جهات الإنسان، التي هي القدام، والخلف، واليمين، والشمال، والفوق، والتحت. والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية. وأنه وهم.

أما الأول: فلأنه اعتبار غير منوع. ولذلك قد تتبادل، فيصير اليمين شمالاً، وبالعكس. ولو كان الاعتبار محققاً لجهة، لوجدت جهات غير متناهية بحسب الأشخاص وأوضاعهم.

وأما الثاني: فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل، والمفروضة لا نهاية لها. ففي المكعب ستة وعشرون بعداً بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه. بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير. وجعلها القاضي أمراً واحداً، فقال: الاختلاف في التسمية، وهي كيفية واحدة، فتسمى بالنسبة إلى السفل ثقلاً، وإلى العلو خفة. وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسم واحد.

قال الآمدي: وهو الأشبه بأصول أصحابنا، إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات، لما اجتمعت. وقد تجتمع لوجهين:

الأول: إن من جذب حجراً ثقيلاً إلى فوق، فإنه يجد فيه مدافعة هابطة. والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة.

الثاني: إن الحبل الذي يتجاذبه اثنان إلى جهتين، فإنه يجد كل واحد فيه مقاومة إلى خلاف جهته. قال الآمدي: ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد، لم يكن أبعد من القول بالاتحاد.

رابعها: قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل، فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما. فالموجب للصاعدة الخفة، وللهابطة الثقل. وكل منهما عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي والمعتزلة والفلاسفة. ومنعه طائفة، منهم الأستاذ أبو إسحاق، قال: لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلاً، وآخر خفيفاً، بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر. والخفة عائدة إلى قلتها. ويبطله أن الزق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء وملئ زئبقاً، فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء، مع تساوي الأجزاء ضرورة لتساوي الحاصر لهما، إلا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعاً، فكان يجب أن تكون زيادته على أجزاء الماء، كزيادة وزن الزئبق عليها. وهو ربما كان أكثر من عشرين مثلاً، فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء. فالفرج بينها عشرون مرة مثل الأجزاء. وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس.

خامسها: الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: طبيعي، وقسري، ونفساني. لأنه إما بسبب خارج عن المحل، وهو القسري. أو لا. فإما مقرون بالشعور وهو النفساني أو لا، وهو الطبيعي. وكذا الحركات. وينتقض ذلك بحركة النبض لأنهم حصروا الطبيعية في الصاعدة، والهابطة. وهي ليست شيئاً منهما. وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر. فإن لم يحصروها فيهما، كانت طبيعية، أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين:

الأول: إن العادم له لا يتحرك بالطبع. وهو ظاهر. ولا بالقسر والإرادة، إذ لو تحرك في مسافة ما، ففي زمان، وليكن ساعة. ولذي الميل في تلك المسافة في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق، وليكن عشر ساعات. فلآخر ميله عشر ميل الأول في ساعة أيضاً، إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين، فتكون

الحركة مع المعاوق كهي لا معه، وقد عرفت مثله بما فيه في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا.

الثاني: أن الميل الطبيعي يعدم في الحيز الطبيعي. وإلا فإما إلى ذلك الحيز، وأنه طلب للحاصل، أو إلى غيره، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع. وهذا إنما يصح في نفس المدافعة دون مبدئها. وأما الميل القسري فأثبتوا له حكمين:

الأول: قد يجامع الطبيعي إلى جهة، فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه.

الثاني: أنهما هل يجتمعان إلى جهتين؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها، فلا: لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة. وإن أريد مبدأها، فنعم؛ فإن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر، تفاوتا في قبولهما للحركة. وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً. فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا. وأما الميل النفساني، فهو الإرادي. وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه.

سادسها: في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات. فمنها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها إلى لازم، وهو الثقل والخفة، ومجتلب. وهو ما عداهما، كاعتماد الثقيل إلى العلو. والخفيف إلى السفل، أو هما إلى سائر الجهات قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد؟ فقال الجبائي: نعم، كالحركات التي تجب بها. ويبطله أنه تمثيل خالٍ عن الجامع. وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها؟ وأيضاً فالفرق قائم. فإن اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين. فإنه إذا تحرك إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة الحصول في حيز غير الأول، واجتماع الكونين محال ضرورة. فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين. وهي مفقودة في الاعتمادين. فيبطل القياس. وقال ابنه[1]: لا تضاد

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام. ولد في=

للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة. وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان؟ تردد قوله فيه.

أما الأول: فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع، وصاعدة يجدها الرافع له.

وأما الثاني: فللحبل المتجاذب، فتارة قال: فيه مدافعة للجاذبين يجده بالضرورة، إذ لولا جذبه له، لتحرك ضرورة. وتارة قال: لا مدافعة فيه. وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك. ومنها أن الاعتمادات هل تبقى؟ فمنعه الجبائي، ووافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة.

للجبائي وجهان:

الأول: لو بقي اللازم، بقي المجتلب، لأنه يشاركه في أخص صفة النفس. وهو كونه اعتماداً في جهة السفل مثلاً. وهو يوجب الاشتراك مطلقاً عند أبي هاشم.

قلنا: لا نسلم كونه أخص صفة النفس، بل ذلك هو كونه لازماً.

الثاني: لا فرق في الأعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره.

قلنا: تمثيل. وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة والمشاهدة حاكمة به، كما في الألوان والطعوم. ومنها أنه قال الجبائي: موجب الثقل الرطوبة. وموجب الخفة اليبوسة. فإنا إذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب، ذاب وظهرت رطوبته. وإذا عرضنا الخفيف عليها، تكلس وترمد، إذ تزيده يبساً. ومنعه أبو هاشم وقال: بل هما كيفيتان حقيقيتان لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق.

والجواب أن يقال: الرطوبة التي في الذهب الذائب، واليبوسة التي في الكلس[1] غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار. وإنما تحدث فيهما عندها،

= البصرة عام ٢٧٧هـ ثم قدم بغداد سنة ٣١٤هـ أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد، وأخذ علم الكلام عن أبيه وكان شديد الحرص عليه، توفي عام ٣٢١هـ ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي.

(١) قال في الصحاح: الكلس: الصاروج يبنى به.

وهما قبل، سيان في اليبس. وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته، وكذا في الأحجار التي تجعل مياهاً بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير[1] قبل إذابتها فخروج عن حيز العقل. ومنها أنه قال الجبائي: الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو للهواء المتشبث به. ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو، وتبقى الأجزاء الأخر راسبة. وفيه نظر، لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة للتلازم، مانعة عن الانفصال.

وقال ابنه: إنه للثقل والخفة، وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر. ويلزمه أمران:

الأول: أن الحديد يرسب. فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة، طفا، مع أن الثقل في الحالين واحد.

الثاني: أن حبة حديد ترسب، وألف من خشب لا يرسب.

تفريع: قال الحكماء: الجسم إن كان أثقل من الماء، رسب فيه إلى تحت. وإن كان مثله في الثقل، نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء. وإن كان أخف منه، نزل فيه بعضه. وذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء، كان موازناً لذلك الجسم كله. ومنها أنه قال: للهواء اعتماد صاعد لازم. ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة، بل بنفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا. وقد عرفت ما فيه. كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كيفيته؟ ومنعه ابنه، بل اعتماده مجتلب. ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلي وطبعه، يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل. ولو حل وكاؤه، شق الماء وخرج. فلولا اعتماده الصاعد، لم يكن كذلك. وفيه نظر. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته. ومنها أنه قال: لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكوناً، بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح. وفي حركة الحجر لسكونه في

(١) الاكسير: الأصل يقال اكسير الحياة أي أصل الحياة أو ما تقوم به الحياة.

الموضع الذي يقصده إما طبعاً أو قسراً. وقال ابنه: المولد لهما هو الاعتماد لوجهين:

الأول: إنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة، ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة، لم يتحرك. فإن الدعامة تمنعه عن ذلك. ثم إذا أزيلت دعامته، سقط إلى جهة الدعامة. وما هو إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه.

الثاني: حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر، إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه، امتنع حركة اليد إليه، لامتناع التداخل. والمتأخر لا يولد المتقدم.

وقال ابن عياش: بتولدهما من الحركة تارة، ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما. ومنها أنه قال في الحجر المرمي إلى فوق إذا عاد هاوياً أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة. وقال ابنه: بل من الاعتماد الهابط. وهذا فرع الخلاف الذي قبله. وعلى الرأيين فيه تحكم.

أما الأول: فلأنه إذا قيل: كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فإنها تولد هابطة، فهو تحكم بل كان يجب أن يذهب إلى غير النهاية.

وأما الثاني: فلأن الاعتماد إذا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً. هكذا قيل. وفيه نظر. لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ. فليست طبقاتها متماثلة. فقد تنتهي إلى ما يوجب النازلة. والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالمجتلب، ثم يضعف المجتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً. وحينئذ يوجب النزول. ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون. إذ لا يوجبه الاعتماد لا للازم ولا المجتلب.

وقال الجبائي: لا أستبعد. وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب، فيصعد، ثم يغلب النازل فينزل. ولا بد بينهما من التعادل. وعنده يكون السكون. وهو لا يوافق مذهبه، إذ بحث توليد الاعتماد لهما خلاف أصله، بل حقه أن يقول: الحركة الأخيرة توجب سكوناً، ثم حركة. فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم.

وبالجملة: فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم.

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي. (وفيه مباحث:

أحدها: الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب للجسم للمدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما) من الجهات[1]. وهذا تصريح منه بأن الاعتماد علة للمدافعة. (وقيل: هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد (المتكلمون. فنفاه الأستاذ أبو إسحاق) الاسفرائيني وأتباعه. (وأثبته المعتزلة، وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة). أي قالوا: ثبوته ضروري. (ومنعه مكابرة للحس) فإن من حمل حجراً ثقيلاً، أحس منه اعتماداً وميلاً إلى جهة السفل. ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء، أحس بميله إلى جهة العلو. (وهذا) الذي ذكروه (إنما يتم في نفس المدافعة) فإنها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة. فإنه ليس محسوساً، بل يحتاج في وجوده إلى دليل. فلذلك قال: (وأما إثبات أمر يوجبه) أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلأنه لولاه) أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (إذا اختلفا في الصغر والكبر. وإذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير أقوى، فتوجب بطء الحركة. ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه. (ولا مبدأها) أي وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا تختلف حركتاهما أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل، لأنه متحد فرضاً، ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها، ولا باعتبار معاوق داخلي، إذ ليس فيهما مدافعة، ولا مبدأها. ولا معاوق داخلي غيرهما. فوجب تساويهما في السرعة

---

(١) وقال في النجاة: فإن كل قوة فإنما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك، وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل، كأنه به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحرّكة تكون موجودة عند اتمامها للحركة، ولا يكون الميل موجوداً.
راجع النجاة ص ٤٢٤.

أو البطء. وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعية معاوقة للحركة القسرية. ولا شك أن طبيعة الأكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه. فلذلك كانت حركته أبطأ. فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة، حتى يسمى بالميل والاعتماد. وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً. (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث. وقد يحتج لإثبات مبدأ المدافعة، بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة، حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوقاً لما يقتضيه جذب الآخر. وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة[1]. فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً. وليس أيضاً قوة الجاذب. فإنه ما لم يفعل في المجذوب فعلاً، لم يصر مجرد قوته عائقاً لفعل الآخر. فإذن قد فعل فيه كل منهما فعلاً غير المدافعة. ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض، لاقتضى انجذاب الحلقة إلى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة. فثبت وجود شيء يقتضي الدفع إلى جهة مخصوصة. وليس ذلك نفس الطبيعة، لأنها تحرك نحو العلو أو السفل. وما فعله الجاذبان ليس كذلك. فظهر أن للمدافعة المحسوسة[2] مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية.

(ثانيها): أي ثاني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون. فإنّا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسراً مدافعة صاعدة).

(ثالثها: له) أي للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة. فقد يكون) الاعتماد كالحركة (إلى العلو والسفل) وإلى سائر الجهات. وهل

---

(١) قوله: وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة: أي مدافعة كل واحد منها للحلقة إلى جهته لأن كل واحد منها يجد في نفسه المدافعة إلى خلاف جهته.

(٢) لكن لم يظهر أن للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالإثبات لترتب الأحكام عليه.

أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض؟ اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط؟ فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين. ومن اشترطها، قال: إن كل نوعين بينهما غاية التباعد، فهما متضادان، كالميل الصاعد والهابط. وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما، وإن كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد، والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة، (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد. (واعلم أن الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست، أخذها العامة من جهاب الإنسان) وأطرافه (التي هي: القدام، والخلف، واليمين، والشمال، والفوق، والتحت) فإن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان، وظهر وبطن ورأس وقدم. فالجانب الذي هو أقوى في الغالب، ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً، وما يقابله يساراً، وما يحاذي وجهه، وإليه حركاته بالطبع، وهناك حاسة الابصار[1] يسمى قداماً. وما يقابله خلفاً، وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقاً، وما يقابله تحتاً. ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست، واعتبروها في سائر الحيوانات أيضاً، لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع، والتحت ما يقابله، ثم عمموا اعتبارها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) أخذها (الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة. فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان. فلكل جسم جهات ست إلا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم. فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم، فالفوق والتحت. وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال. وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف. فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد. فإن العامة غافلون عنها. وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أي

---

(١) جملة حالية أي يكون حركته الإرادية إليه بالطبع حال كون حاسة الإبصار فيه، فإنه إذا لم يكن حاسة الأبصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة إليه بالطبع بل بالتكلف.

انحصار الجهات في الست (وهم) باطل. وإن كان مشهوراً مقبولاً فيما بين العوام والخواص. وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء.

(أما) الوجه (الأول): العامي (فلأنه اعتبار غير مبوع) إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية. (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالاً، وبالعكس). والقدام خلفاً، وبالعكس. وهو ظاهر. وإذا استلقى الإنسان صار فوقه قداماً، وتحته خلفاً، وينعكس الحال إذا انبطح، فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققاً لجهة) أي مثبتاً لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب الأشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه. فإنه إذا دار على نفسه له يثبت له جهات لا تحصى.

(وأما) الوجه (الثاني): الخاصي (فلأنه ليس في الجسم بُعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا إلا الأجزاء التي هي الجواهر الفردة (و) الأبعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم، فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمراً واجباً في تحقق الجهات. وحينئذ نقول: (ففي المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات (ستة وعشرون بعداً) أي طرفًا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه)[1] الإثني عشر (و) نقط (زواياه) الثماني.

قال الإمام الرازي: لما كانت الأبعاد متناهية المقدار كما ستعرفه، وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له، وللامتداد السطحي إذا كان مربعاً أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به. وإن اعتبرت النقط مع الخطوط، كان أطرافه التي هي جهاته ثمانية. وعلى هذا قياس المخمس والمسدس، وغيرهما من السطوح والحال في الأجسام على قياس السطوح. فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط إثنا عشر، ونقط ثمانٍ. وإن اعتبرت

---

(١) هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط، وإلا فالخطوط أربع وعشرون، والنقط ثمانية وأربعون.

السطوح فقط، كانت جهاته ستاً. وإن اعتبرت معها الخطوط، كانت ثماني عشرة. وإن اعتبرت معهما النقط، كانت ستاً وعشرين.

قال: ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية. ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها، وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها، فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل.

فإن قيل: هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به، فكيف يتصور حركة الجسم إلى الجهة للوصول إليها، والقرب منها، كما سيأتي ذكره. وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة، وهو منافٍ لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير).

قلنا: إن لنا جهات مطلقة. ومطلق الجهات إما الجهات المطلقة فهي منتهى الإشارات[1]، ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه. وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف القائمة بكل جسم، إذ يمكن اعتبار انتهاء الأشارة والحركة إليها. وهي واقعة بإزاء الجهات المطلقة، فتسمى بأسمائها. وإنما حكمنا بأن الفوق والتحت. أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان، لأنهما جهتان متمايزتان بالطبع. فإن بعض الأجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق، وتهرب عن التحت، كالنار والهواء. وبعضها بالعكس كالأرض والماء. وأيضاً فهاتان الجهتان لا تتبدلان أصلاً. فإن القائم إذا صار منكوساً، لم يصر ما يلي رأسه فوقاً، وما يلي رجله تحتاً، بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق، وكان الفوق والتحت بحالهما. وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقاً أو تحتاً، بل يصير وجهه إلى الفوق،

---

(١) بالنظر إلى الأول قيل إن جهة الفوق هي بحسب الفلك الأعظم لأنه منتهى الإشارات الحسية ومقطعها، أو بالنظر إلى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والأول هو الصحيح، لأن الإشارة إذا تعدت من فلك القمر كان إلى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة إلى ما يقابلها.

وقفاه إلى التحت. نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين. أعني كونهما قداماً وخلفاً. وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع، وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر. وقد يقال: إذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والأرض، لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما إذا فسر بما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع. فإنهما يتبدلان حينئذ، كما إذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الأرض. فإن رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي، مع أن الجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر، فيكون ذلك الجانب فوقاً بالقياس إلى الأول، وتحتاً بالقياس إلى الثاني. ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس، بل هو متعلق[١] بالفعل المذكور. ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة[٢] في الولى والقرب. ولا شك أنا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي، بل كان ذلك انتكاساً له. وإذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان، فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما سيأتي[٣] اثنان. أعني الصاعد والهابط، وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا قسيم لقوله: له أنواع بحسب أنواع الحركة، أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً، فقال: الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة إلى السفل ثقلاً وإلى العلو خفة) وقس عل ذلك حالها بالنسبة إلى سائر الجهات. (وقد تجتمع الاعتمادات الستة[٤] في جسم واحد. قال الآمدي): القائلون بالاعتماد من أصحابنا[٥] اختلفوا

---

(١) أي ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولي والقرب طبيعياً.

(٢) الجهة في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده، قال ابن سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً إليه مأخذ حركة أو إشارة.
راجع جامع البدائع ١٥٤ ويطلق لفظ الجهة في اللغة الفرنسية على ضروب القياس.
راجع المعجم الفلسفي ١: ٤٢٠.

(٣) سقط من (ب) جملة (كما سيأتي).

(٤) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات.

(٥) سقط من (ب) جملة (من أصحابنا).

فقال بعضهم: الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى. والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة. فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد إلى جهتين، إذ هما ضدان فلا يجتمعان، ولا إلى جهة واحدة، إذ هما مثلان، فامتنع اجتماعهما أيضاً. وقال آخرون: الاعتماد في كل جسم واحد. والتعدد في التسمية دون المسمى. وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد. وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (هو الأشبه بأصول أصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها، كما ذهبت إليه الطائفة الأولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين:

الأول: أن من جذب حجراً ثقيلاً إلى فوق، فإنه يجد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) أي بذلك الحجر (من أسفل الجاذب له إليه) أي إلى الأسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فإنه يحس منه اعتماداً إلى جهة الفوق، وميلاً غالباً له إليها.

(الثاني: أن الحبل الذي يتجاذبه إثنان) متقاومان (إلى جهتين، فإنه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتماداً و (مقاومة إلى خلاف جهته) فقد اجتماع فيه اعتمادان إلى جهتين. وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الآمدي: ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد) أي لو قلنا: إن الاعتمادات متعددة، لكنها ليست متضادة أي لو قلنا: إن الاعتمادات متعددة، لكنها ليست متضادة، فيجوز اجتماعها، (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي، فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة: الاتحاد، والتعدد مع التضاد، وبدونه.

(رابعها): أي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما. فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل. وكل منهما) أي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر. وبه قال

القاضي)[١] وأتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً (ومنعه طائفة) من أصحابنا (منهم الأستاذ أبو إسحاق[٢]) فإنه (قال) في أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهراً) من الجواهر المفردة (ثقيلاً، وآخر) منها (خفيفاً) وذلك لأن الجواهر الأفراد متجانسة، فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الأجسام (عائد إلى كثرة أعداد الجواهر. والخفة) في الأجسام[٣] (عائدة إلى قلتها) فليس في الأجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة (ويبطله أن الزق إذا ملئ ماء، ثم أفرغ الماء) أي صب (وملئ زئبقاً، فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافاً مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزئبق، والماء (ضرورة لتساوي الحاصر لهما) أي للزئبق والماء، وهو الزق المعين، فلا بد من تساوي أجزائهما المالئة له (إلا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعاً) إما للقادر المختار، وإما لسبب آخر لا نعرفه. وحينئذ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لأنها، وأنها متكثرة متلاصقة، فلا فرج بينها أصلاً، أو هي أقل من فرج الماء. لكن هذا القول باطل، كما أشار إليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (أن تكون زيادته) أي زيادة الخلاء (على أجزاء الماء، كزيادة وزن الزئبق عليها) أي على وزن أجزاء الماء (إذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك أنها بقدر الخلاء في الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلاً) لوزن الماء (فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء. فالفرج بينها) أي بين أجزاء الماء (عشرون مرة مثل

---

(١) هو محمد بن الطيب الباقلاني، وقد سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٢) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.

(٣) الجسم في بادئ النظر: هو هذا الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه.
والجسم الطبيعي: عند قدماء الفلاسفة: هو مبدأ الفعل والانفعال وهو الجوهر المركب من مادة وصورة.
والجسم والجرم مترادفان إلا أن أكثر استعمال الجرم في الأجسام الفلكية ومنه الأجرام الأثيرية مع ما فيها وتسمى عالماً علوياً.

الأجزاء، وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس[١] الشاهد بالتلاصق بين الأجزاء المائية.

(**خامسها**: الحكيم يسمي الاعتماد ميلاً، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: طبيعي، وقسري، ونفساني. لأنه) أي الميل (إما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة (وهو) الميل (القسري) كميل الحجر المرمي إلى فوق (أو لا) يكون بسبب خارج (فإما مقرون بالشعور) وصادر عن الإرادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الإنسان في حركته الإرادية (أو لا. وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه إلى السفل. فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري، لأنها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الإشارة. والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادراً عن الإرادة لا يكون نفسانياً، كما إذا سقط الإنسان عن السطح. (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية. (وينتقض ذلك) أعني حصر الحركات في الأقسام الثلاثة المذكورة[٢] (بحركة النبض) فإنها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم. وليست داخلة في الطبيعة، مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره (لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة. وهي)[٣] أي حركة النبض (ليست شيئاً منهما. وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر) إذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وإرادة، ولا عن سبب خارج عن المتحرك. (فإن لم يحصروها فيهما) أي إن لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار، إذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا إلا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً

---

(١) في شرح المقاصد من أنه يجوز أن لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية فمما يكذبه العقل فإنه كيف يحس بالأجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها..؟ والتباعد بينها بعشرة أمثالها.

(٢) سقط من (ب) لفظ (المذكورة).

(٣) في (ب) والتي بدلاً من (وهي).

بالإرادة، فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي. ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه إذا كان تحت الأرض، وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء، فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواء صاف، والانقباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة، وصار كلاً على الروح، فيحتاج إلى إخراجه واستبداله بهواء آخر. هذا، وقد يقال: إن حركة النبض قسرية. والقاسر هو الروح، فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء، ويدفع ما فضل منه، فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب، والانقباض بالدفع. وقيل: القاسر هو القلب، إما على سبيل المد والجزر[1]، فإنه إذا انبسط القلب، توجه إليه الروح من الشرايين، فينقبض وإذا انقبض القلب، توجه الروح إلى الشرايين، فينبسط. وإما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه، فيكون انبساطها بانبساط القلب، وانقباضها بانقباضه. وقد يقال أيضاً: إن حركة النبض مركبة. والمنحصر في الأقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة، فلا نقض بخروجها عنها (أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين:

الأول: أن العادم له) أي للميل الطبيعي، بل لمبدئه (لا يتحرك بالطبع. وهو ظاهر). إذ لا معنى للحركة الطبيعية إلا مبدؤها عن قريب هو الميل

---

(١) المد، والجزر: هما ظاهرتان بحريتان يظهر فيهما البحر تارة ممتداً على الشواطئ أكثر مما كان عليه فيغمرها ويعلوها كأنه ازداد في مادته وطوراً يرى منحسراً عن تلك الشواطئ نازلاً فيجلو عن السواحل كأنه ينصب إلى مكان آخر.
هاتان الظاهرتان تحدثان في اليوم مرتين بين إحداهما والأخرى إثنتي عشرة ساعة وخمس وعشرون دقيقة.
أسبابهما: المد: نتيجة جذب القمر لكتلة الماء أثناء دورانه حول الأرض وللشمس تأثير في ذلك أيضاً ولكنه أقل من تأثير القمر لأنها تبعد عن الأرض أكثر مما يبعد القمر. وربما أن الماء سائل فينجذب للقمر على مقتضى ناموس الجذب العام فيتكوم عندما يسامت هذا التابع في جهة من جهاته.

الطبيعي. (ولا) يتحرك أيضاً (بالقسر والإرادة. إذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلاً (في مسافة ما ففي زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أن قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل) الطبيعي أن يتحرك بتلك القوة المحركة (في تلك المسافة) المعينة، ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة، وهو مبدأ الميل الطبيعي. (وليكن) ذلك الزمان الأكثر (عشر ساعات فلآخر) أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الأول) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة. ويقطعها (في ساعة أيضاً، إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين. وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهي لا معه) في السرعة والبطء، لأنهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد. (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (في مسألة الخلاء، فانقله إلى ههنا). ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسألتين. وملخصه أن كل حركة[1] لا بد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء، لأنها لا محالة تكون على مسافة، وفي زمان. فإذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه، كانت الحركة الأولى أبطأ من الأخرى على التقدير الأول، وأسرع منها على التقدير الثاني. فلا يمكن أن توجد حركة ما إلا على حد معين من السرعة والبطء. فإن كانت الحركة نفسانية. أي صادرة عن شعور وإرادة، جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء، بأن يتخيل ملاءمة حد من حدودها، وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد، فيترتب عليه الحركة السريعة، أو البطيئة. وإن كانت الحركة طبيعية[2] أو قسرية، احتاجت في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاوق. وذلك لأن الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن

---

(١) هذه المقدمة ـ إلى قوله ـ فإن كانت الحركة النفسانية ـ غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقل في بحث امتناع الخلاء.

(٢) أي صادرة بلا شعور، وإرادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الأجسام البسيطة أو لا كما في النبات.

استناد الحدود المختلفة التي للحركة إليها، بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي، فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن. وكذا القاسر إذا فرض تحريكه بقوة واحدة، لم يقع بسببه تفاوت. والقابل للحركة، أعني الجسم المتحرك، لا تفاوت فيه. إذا لم يكن فيه معاوق أصلاً. فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره، إذ لو لم يعاوقه، لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة. وذلك المعاوق إما خارج عن المتحرك، أو غير خارج عنه. فالخارج هو قوام ما في المسافة من الأجسام. فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ، كالهواء والماء، تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء، وغير الخارج هو المعاوق الداخلي. ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً، وتقتضي مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات، بل في الحركة القسرية، فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج إلى معاوق خارجي فقط. وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك، وإلى معاوق داخلي أيضاً. فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء، ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً. فإن كل واحد منهما معاوق داخلي. وأما الحركة الإرادية، فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص. فلا يكون ذلك الزمان كله بإزاء المعاوقة، حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها. ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوق الداخلي، حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الإرادية، كما ذكره المصنف.

الحكم (الثاني): إن الميل الطبيعي يعدم) إذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي. وإلا فإما إلى ذلك الحيز) الطبيعي، (وأنه طلب للحاصل) وهو غير معقول (أو إلى غيره). فيكون هرباً عن هذا الحيز، وطالباً للغير. (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع). وأنه باطل (وهذا) الاستدلال (إنما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لأنها إما طلب لذلك المكان، أو هرب عنه (دون مبدئها)

فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك[١] المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة، لم يلزم طلب الحاصل. وهو[٢] ظاهر. لا يقال: أنّا إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض، وجدنا منه مدافعة هابطة. ولا شك أن حاله إذا كان اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته. فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي، لأنّا نقول: ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي، وإنما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم. وتوضيحه أن الثقيل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل، كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل. فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم. ولا يكون هذا المطلوب حاصلاً إلا لجزء من ذلك الثقيل، فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه. وإذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل، فإذا انطبق مركز ثقله[٣] على مركز العالم، لا يكون فيه مدافعة أصلاً، لا في كله، لأنه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع، ولا في أجزائه، إذ ليست موجودة بالفعل. (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكمين:

الأول: قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي إلى جهة) واحدة (فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل. فقد اجتمع في الأول ميل طبيعي، وميل غريب بسبب القاسر. فلذلك كانت حركته أسرع. ويجوز أن يقال: إن الطبيعية وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل. وكذلك القاسر. فلما اجتمعا، أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة. فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة، والقاسر معاً. وقال بعضهم: إنما يجوز اجتماعهما إذا كان الجسم ممنواً بما يعاوقه كالحجر، فإن الهواء يقاومه. وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور. فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري.

(١) سقط من (ب) إلى ذلك المكان.

(٢) في (ب) وهذا بين بدلاً من (وهو ظاهر).

(٣) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم.

وإذا لم يكن له معاوق كما إذا قدرنا المسافة خلاء، كان اجتماعهما محالاً لأن الطبيعة إذا خلت عن العوائق، أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن، فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغاً إلى نهاية الشدة، فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين. وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل. ولا تقوى على ما هو أشد منها. وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون إخرى. فإذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى، أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه.

(**الثاني**: إنهما) أن[1] الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان إلى جهتين؟ الحق أنه إن أريد) بالميل (المدافعة نفسها، فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة) إذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة إلى جهة، وفيه مع ذلك التنحي عنها، فليس في الحجر المرمي إلى فوق مدافعة هابطة. (وإن أريد) بالميل (مبدؤها، فنعم) إذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة إلى جهة مع مبدأ المدافعة إلى جهة أخرى[2]، بل يجوز اجتماع إحدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى. (فإن الحجرين المرميين) إلى فوق (بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر، تفاوتا في قبولهما للحركة) فإن الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعاً) وذلك المبدأ[3] قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زماناً إلى أن تبطلها مصاكات مما يماسه ويتخرق به، بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً. (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية، لما تفاوتا في قبول الحركة. فقد اجتمع مبدأ مدافعتين إلى جهتين، بل اجتمع أحدهما مع مبدأ الأخرى. وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند إلى

(١) في (ب) أي بدلاً من (أن).
(٢) في (ب) غيرها بدلاً من (أخرى).
(٣) قوله وذلك المبدأ الخ: على ما هو التحقيق وإن كان المشهور أنه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الأقسام الثلاثة.

الطبيعة[1]. فإن طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير. فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية إلا أن يراد به نفس الطبيعة. وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها. فلو اجتمع المبدآن، لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطاً بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الإرادي. وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه) وتضمه (إليه) أي إلى الميل النفساني، فينكشف لك حاله زيادة انكشاف.

(سادسها): أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات. فمنها) أي من اختلافاتهم فيها (أنهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (إلى) اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) إلى (مجتلب، وهو ما عداهما، كاعتماد الثقيل إلى العلو) إذا رمي إليه (و) اعتماد (الخفيف إلى السفل) حال ما حرك إليه (أو هما) أي كاعتمادي الثقيل والخفيف (إلى سائر الجهات) أعني القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد، فقال) أبو علي (الجبائي: نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها. ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع). فإن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وأنى يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات. فإنه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة،

---

(١) يطلق لفظ الطبيعة على النظام أو القوانين المحيطة بظواهر العالم المادي، وهي عند أرسطو: ضد المصادفة والاتفاق.
والطبيعة عند الوجوديين تطلق على ما يتميز به الإنسان من صفات مستقلة عن حرية إرادته.
والطبيعة عند قدماء الأطباء: هي المزاج، والحرارة، والغريزية وهيئات الأعضاء والحركات، والنفس النباتية.
والمذهب الطبيعي في فلسفة الأخلاق: هو القول إن الحياة الأخلاقية امتداد للحياة البيولوجية.

كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي، وللسكون بشرط الحصول فيه. (وأيضاً فالفرق قائم. فإن اجتماع الحركتين) إلى جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فإنه إذا تحرك) الجوهر (إلى جهتين، أوجب له الحركة إلى كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الأول) الذي تحرك عنه، فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول في تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فإن البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معاً (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين، وهي مفقودة في الاعتمادين) فإن الاعتماد إلى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم[1]: (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة، وهل يتضاد) الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد، وتارة بعدمه.

(أما الأول): وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع. وهذا اعتماد مجتلب للحجر، فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب، فلا تضاد بينها.

(وأما الثاني): وهو تردده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض، وكذلك المجتلبة (فللحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال: فيه مدافعة للجاذبين يجده) أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فإن كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل إلى خلاف جهته بحيث لولا جذبه إياه إلى جهته، لتحرك الحبل بذلك الميل إلى خلاف تلك

(١) سبقت الترجمة له في كلمة وافية.
وراجع: مذاهب الإسلاميين ١: ٣٣٠ ـ ٣٣٣.

الجهة بالضرورة. وإليه أشار بقوله (إذ لولا جذبه له، لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال: لا مدافعة فيه. وإنما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك) فإن كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة إلى جهته. فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) أي ومن اختلافاتهم (أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي) من غير تفصيل (ووافقه ابنه في المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فإنها باقية عنده (للجبائي) في عدم بقاء الاعتماد مطلقاً (وجهان:

الأول: لو بقي) الاعتماد (اللازم) في جهة السفل مثلاً (بقي) الاعتماد (المجتلب) في تلك الجهة أيضاً كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك إلى السفل بسبب دفع الإنسان أياه إليه (لأنه) أي المجتلب (يشاركه في أخص صفة النفس، وهو كونه اعتماداً في جهة السفل مثلاً وهو) أعني الاشتراك في الأخص (يوجب الاشتراك مطلقاً) أي في جميع الصفات (عند أبي هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضاً، لكنه باطل باتفاق منهما[1]. فوجب أن لا يكون اللازم[2] باقياً أيضاً.

(قلنا: لا يسلم كونه) أي كون ما ذكر (أخص صفة النفس، بل ذلك) أي أخص صفة النفس عند أبي هاشم (هو كونه) اعتماداً (لازماً) أو كونه اعتماداً مجتلباً، وليس شيء منهما مشتركاً بين اللازم والمجتلب. فلا يتم الإلزام.

الوجه (الثاني: لا فرق في) أجناس (الأعراض التي يمتنع بقاؤها) كالأصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون الحال

---

(١) أشار به إلى أن بطلان التالي كما أنه إلزامي برهاني أيضاً بخلاف الملازمة فإنها إلزامية.

(٢) اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو إما لازم للماهية وإما لازم الوجود. وقال ابن سينا: يشترك المقوم واللازم في أن كل واحد منهما لا يفارق الشيء، ويطلق اللازم في المنطق على نتيجة القياس، لأن القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها قول آخر غيرها وهذا الآخر: هو اللازم أو النتيجة.

في الاعتماد كذلك، فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه، وهو المجتلب، وغير المقدور، وهو اللازم. (قلنا): ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع، لأن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الأصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء. وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك، لجواز أن تكون خصوصية الأصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق، سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة. ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقاً كذلك، فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة. أعني الثقل والخفة في الأجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أي ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الألوان والطعوم)[1] فإن الإحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضاً ببقاء الخفة والثقل في الأجسام (ومنها: أنه قال الجبائي: موجب الثقل الرطوبة، وموجب الخفة اليبوسة) يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فإنا إذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلاً (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (وإذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلاً (تكلس) أي صار كلساً. وهو في الأصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أي صار رماداً (إذ) النار (تزيده يبساً) بإفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف. فيتفتت ويترمد. (ومنعه أبو هاشم وقال: بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فإن الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة، مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة.

(والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن يقال: الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى

---

(١) قال الآمدي: كلام أبي هاشم مبني على فاسد أصولهم في بقاء الألوان والطعوم وقد أبطلناه.

يستند إليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها. (وإنما تحدث) الرطوبة واليبوسة (فيهما عندها) بإحداث الله تعالى إياهما على سبيل جري العادة (وهما) أي الذهب وما منه الكلس (قبل) أي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها. فلا يكونان مستندين إلى الرطوبة واليبوسة كما توهمه. كيف وما ذكره غير مطرد في الأحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها (بالكلية. فإنها ثقيلة بشهادة الحس. ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً (وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الأجزاء المائية موجودة (في الأحجار) الصلبة (التي تجعل مياهاً) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها، فخرج) هذه الغاء جواب. أما .أي القول بوجود الأجزاء المائية. في الذهب والأحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للأمان عن المحسوسات، إذا يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية، ولا نحس بها. ولذا قال الأستاذ أبو إسحاق: لا نسلم أن المذاب بعد الإذابة، بل رطب هو باقٍ على يبوسته. وليس إنكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي: الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (إنما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فإن أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها، ويمنعها من النزول فيه. وإذا غمست صعدها الهواء الصاعد، بخلاف الحديد فإن أجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء. فلذلك ترسب في الماء.

قال الآمدي: يلزم على الجبائي[1] أن الذهب يرسب في الزئبق. والفضة تطفو عليه، مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء. (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن ينفصل عنه) أي عن الجسم الطافي (الهواء، فيطفو) وحده (وتبقى الأجزاء الأخر راسبة) في الماء، لأن الهواء عنده صاعد بطبعه،

---

(١) إنما يرد إذا ثبت أن لا فرق بين طفو وطفو وإلا فكلام أبي علي في الطفو على الماء وقصة الزئبق لا تقريب لها حينئذ.

والخشب راسب بطبعه. فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر، فيرسب الخشب ويطفو الهواء.

قال المصنف: (وفيه نظر، لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين الأجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أي أفاد الهواء والأجزاء الأخر (حالة موجبة للتلازم، مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركباً من أجزاء هوائية وغيرها تركيباً موجباً للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الأجزاء. وجاز أيضاً أن يتخلخل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال، فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء، ورسوب سائر الأجزاء. (وقال ابنه): أبو هاشم (إنه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أي الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي أحدهما الرسوب، والآخر الطفو. ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً. (ويلزمه أمران:

الأول: إنّ الحديد يرسب) في الماء (فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة، طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع أن الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب، لما اختلفا.

(**الثاني**: إنّ حبة حديد ترسب) في الماء (وألفًا من خشبٍ لا يرسب) فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة إلى ثقل ألف منه وللحكماء كلام يناسب ما ذهب إليه أبو هاشم. فأورده ههنا، وجعله فرعاً بناء على أن المقصود الأصلي من المبحث السادس: بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات. فإيراد كلام غيرهم فيه إنما يكون على سبيل التبعية[1] والفرعية. فلذلك قال:

(تفريع: قال الحكماء: الجسم إن كان أثقل من الماء) على تقدير

(١) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل معنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد.

تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لأنه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه، وينزل فيه (إلى تحت. وإن كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل، نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء) فلا يكون طافياً عليه، ولا راسباً رسوباً تاماً (وإن كان) الجسم مع التساوي في الحجم (أخف منه) أي من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض[١] النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه (موازناً) ومساوياً في الثقل (لذلك[٢] الجسم كله، فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء إلى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم إلى فضل ثقل الماء. وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الأول، فتأمل[٣]. واعلم أنهم قالوا: إن الحديدة المنبسطة إنما لا تنزل في الماء لاحتياجها إلى أن ينحى من تحتها ماء كثير. وذلك لا يطاوعها، بخلاف الحديدة المدورة. وقالوا أيضاً: إن سبب الخفة في الأجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها. فالخشبة مثلاً إذا كانت في الهواء، لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل. فإذا وقعت في الماء، انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق. فإن قوي وقاوم الأجزاء الثقيلة مع دفع الخشبة إلى فوق. وإن لم يقو على ذلك، أذعن للهبوط قسراً إن لم يتأت له الانفصال عنها. وبما قررناه ظهر لك أنه إن حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء، اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه. ثم اعلم أن الحق عند الأشاعرة[٤] هو أن الطفو إنما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم، فيقتضي اختصاصه بحيزه. والرسوب إنما هو بسبب حركات يخلقها

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البعض).

(٢) في (ب) للجسم كله بدون (لذلك).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (فإنه نفيس).

(٤) الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن الأشعري علي بن اسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري. قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام. قال: وهذه صفات أزلية قائمة بذاته.
راجع الملل والنحل ١: ١٢٧ ـ ١٣٠.

الله في الراسب، ومباينات يخلقها الله في أجزاء الماء على طريقة جري العادة. وإنما لم يذكر في الكتاب لأنه معلوم من قاعدتهم المشهورة. (ومنها أنه قال): الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم. ويلزمه أن لا يصعد، ولو يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) إذا لا سبب لطفو الخشبة إلا تشبث الهواء بها. وإذا كان الهواء متصعداً بالطبع، وجب أن ينفصل عما هو متسفل بالطبع، فيطفو المتصعد، ويرسب المتسفل. (وقد عرفت ما فيه)، وهو أنه ربما كان التركيب أو الوضع موجباً للتلازم ومانعاً عن الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته (والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود، بل انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام. فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء. (ومنعه ابنه) وقال: ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (ويرد عليه أن الزق المنفوخ)[1] فيه (المقسور تحت الماء إذا خلى) وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل إذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده. (ولو حل وكاؤه[2]، شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك. وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له، وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره إياه. وهو مدفوع بأن الزق إذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الأصغر. ولا شك أن ضغط الماء للأصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته، فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً. وليس كذلك، فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها أنه قال): الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكوناً، بل المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أي نشاهد التوليد (في حركة اليد لحركة المفتاح). فإنه ما لم تتحرك اليد، لم يتحرك المفتاح، فحركة المفتاح متولدة

---

(١) الظاهر أن هذا معارضة، وإن لم يكن دليل المعلل الأول مذكوراً.

(٢) الوكاء: بكسر الواو والمد الحبل الذي يشد به رأس القربة.

من حركة اليد، لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (إما طبعاً أو قسراً) فإن ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته، فهو متولد منها، لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه: المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين:

الأول[1]: أنه إذا أقيم عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه، منفرداً، فنصب كذلك (وأدعم بدعامة، ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة، لم يتحرك) ذلك العمود إلى تلك الجهة. (فإن الدعامة تمنعه عن ذلك، ثم إذا أزيلت دعامته، سقط إلى جهة الدعامة). وإن لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها، فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد. وإليه أشار بقوله: (وما هو) أي سقوطه إلى تلك الجهة (إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه.

الثاني: حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر. إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه، امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل) بين الأجسام. (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر، إذ لا تأخر هناك بحسب الزمان، بل هما معاً بحسبه، فلا يلزم التداخل. وإما بحسب الذات، فحركة اليد متقدمة، إذ يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الحجر، ولا يصح عكسه. فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر. (وقال ابن عياش): من البصريين (بتولدهما) أي بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما) فإن متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها[2]. ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار، فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من

---

(١) قوله لوجهين: فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون. وقد يقال إنما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فإن سكون الحجر المرمي عندما ينزل إلى الأرض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة، وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الأرض.

(٢) سقط من (ب) لفظ (فيها).

الاعتماد والحركة. ولما كان القول بالتوليد باطلاً ـ كما ستعرفه[١] ـ كان هذا الكلام المبني عليه باطلاً أيضاً. لكن الآمدي تنزل إلى صحة التوليد، ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد، فذلك هي متعقبة لاعتماد اليد. فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد. فإن قال الجبائي: قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة، وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة، غير متولدة من شيء، ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار. وحينئذ كان إسناد حركة المفتاح إلى حركة اليد أولى من إسنادها إلى اعتماد اليد. قلنا: لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والأظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها. فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد. وقال على أبي هاشم لا أن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له، فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون إلا بعد حركة الحجر، بل هما معاً في الزمان، مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه. (ومنها أنه قال): الجبائي (في الحجر المرمي) بالقسر (إلى فوق إذا عاد هاوياً) أي نازلاً (أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الحركة لا من الاعتماد. (وقال ابنه: بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الاعتماد، لا من الحركة. فلذلك قال المصنف: (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال: (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح.

(**أما الأول**: فلأنه إذا قيل: كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود[٢] الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة. إلا) الحركة (الأخيرة

---

(١) ليس في (ب) (كما ستعرفه).

(٢) الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين، أو الكون الأول في المكان الثاني، وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة، وإن لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم.

فإنها تولد) حركة (هابطة. فهو تحكم) بحت. (بل كان يجب أن يذهب) الحجر المقسور (إلى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع.

(وأما الثاني: فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (إذا كان يوجب النزول،فليوجبه أولاً) أي في ابتداء الحركة. وأيضاً القول بأن كلاً من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الأخير منها ترجيح بلا مرجح. (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين. (وفيه نظر. لأن الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة إلى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك إلى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها في الأحكام (فقد تنتهي) الحركة الصاعدة في الضعف (إلى ما يوجب) أي إلى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها. فإن الشيء لا يؤثر في مثله إلا إذا كان قوياً في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه، فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الأول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القسر (ثم يضعف المجتلب قليلاً قليلاً) بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوباً) واللازم غالباً (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول). والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات. فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً. (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة: ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون، إذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فإنه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لأنه يقتضي الحركة الصاعدة، فلا يتولد السكون منهما، ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند إليه السكون. فلا سكون أصلاً. (وقال الجبائي: لا أستبعد) أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون. (وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم إلى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم إلى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فإن المغلوب لا يصير غالباً حتى يصل إلى حد التعادل والتساوي. (وعنده) أي عند التعادل (يكون

السكون) إذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لأن الاعتمادين على حد التساوي، فلا غلبة لأحدهما على صاحبه. (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لأن هذا الاستدلال مبني على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم. وأن السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما. وقد مر أن الجبائي لا يجّوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد. وهذا معنى قوله: (إذ بحث توليد الاعتماد لهما) أي للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه أن يقول): موافقاً لأصله (الحركة الأخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلاً (توجب) له (سكوناً) أو لا (ثم حركة) نازلة (فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي، فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياها. (وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوّز[١] أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة، لم يستبعد توليدها للسكون أيضاً. فإن الأول أبعد من الثاني. ومن لم يجوّز ذلك[٢]، لم يرتكب هذا المستبعد. وأما قضية التعادل[٣]، فقد يقال: جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن، ومغلوباً في آن عقيبه بلا فاصل، فلا يلزم سكون أصلاً.

المقصد الرابع

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز، واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك، احترازاً عن الفلك. فهو عدم ملكة لها. وقيل: بل كيفية بها يطيع الجسم الغامز، فهو ضدها.

---

(١) الأظهر أن يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة، إذ لا اعتماد فلا سكون. ومن قال: المولد لهما الحركة جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون إلا أن الشارح راعى القرب.

(٢) ليس في (ب) لفظ (ذلك).

(٣) أي لا نسلم أن المغلوب لا يكون غالباً إلا بعد التعادل.

(الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعاً للغامز، فلا يقبل تأثيره، ولا ينعمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وإنما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فإنه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة، لأنه وإن كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز، لكن بذاته، لا بكيفية قائمة به، كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها. وقيل: بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز، فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً. قال الإمام الرازي: إن الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة[1]. وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينغمز. فهناك أمور ثلاثة:

الأول: الحركة الحاصلة في سطحه.

الثاني: شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة.

الثالث: كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين. وليس الأولان بلين لأنهما محسوسان بالبصر، واللين، ليس كذلك، فتعين الثالث، وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور:

الأول: عدم الانغماز وهو عدمي.

الثاني: الشكل الباقي على حاله، وهو من الكيفيات المختصة بالكميات.

الثالث: المقاومة المحسوسة باللمس. وليست أيضاً صلابة، لأن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة، ولا صلابة له. وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة، ولا صلابة فيها.

الرابع: الاستعداد الشديد نحو اللاإنفعال. فهذا هو الصلابة، فيكون من الكيفيات الاستعدادية.

---

(١) الكيفيات الملموسة: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. واللطافة والكثافة، واللزوجة والهشاشة، والجفاف والبلة والثقل والخفة، والخشونة والملاسة. وقيل إن الخشونة والملاسة ليستا منها.

المقصد الخامس

الملامسة عند المتكلمين: استواء بعض الأجزاء. والخشونة عدمه. وعند الحكماء: كيفيتان قائمتان بالجسم. وقيل: بسطح الجسم.

(الملامسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء) في ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بأن يكون بعض الأجزاء ناتئًا وبعضها غائراً. فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف. (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين. (وقيل): قائمتان (بسطح الجسم) فإن قيام العرض بالعرض جائز عندهم.

النوع الثاني:

المبصرات

وهي الألوان والأضواء. وأما ما عداهما من الأشكال، والصغر، والكبر، والقرب، والبعد، فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما.

واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما. وما يقال من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف، أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر، ومن أن اللون بعكسه، فتعريف بالأخفى، ولنجعل مباحثهما قسمين:

(**النوع الثاني**): من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال في المباحث المشرقية: اللائق أن ترادف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة، إلا أن الكلام فيها مختصر، فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الألوان والأضواء) فإنهما مبصرتان بالذات (وأما ما عداهما من الأشكال، والصغر، والكبر، والقرب، والبعد) والحركة، والسكون، والتفرق، والاتصال، والاستقامة، والانحناء[1].. إلى غير ذلك (فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الأطراف. أعني النقطة، والخط، والسطح. فقيل: هي أيضاً مبصرة بالذات. وقيل: بالواسطة. فإن قلت: المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر، بخلاف اللون، فإنه إنما يرى بواسطة الضوء، فيكون مرئياً ثانياً، وبالعرض لا أولاً. وبالذات. قلت: معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء، ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق

---

(١) ذكر الإمام الرازي في الملخص: أن الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل، فالأولى حينئذ أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع إحاطة طرفه به، وهي معتبرة في الشكل فالحق أنهما من الكيفيات المختصة بالمقادير.

بشيء آخر، فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض، والأول مرئياً بالذات وأولًا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها. ونحن إذا رأينا لوناً مضيئاً فهناك رؤيتان:

إحداهما: متعلقة بالضوء أولًا وبالذات. والأخرى متعلقة باللون، كذلك كانت. وإن هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى. ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما. فإنه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء، بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانياً بمقداره وشكله وغيرهما. فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى. ولهذا لم ينكشف عندالحس انكشاف الضوء واللون. ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات، جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون. (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فإن الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر[1] في مباحث الحرارة. (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف) وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالاً للشفاف في جسميته، ولا في شيء آخر، بل في[2] شفافيته. والمراد بكونه كمالاً أولًا أنه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لايتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر. ومن أن اللون بعكسه) إي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء. فإن اللون ما لم يصر مستنيراً لا يكون مرئياً (فتعريف بالأخفى) كما لا يخفى. ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما، ليزداد امتيازهما. ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أورد كلاً منهما في قسم فقال: (ولنجعل مباحثهما في قسمين).

---

(١) في (ب) ذكر بدلاً من (مر).
(٢) في (ب) بزيادة (هو كمال).

القسم الأول: فـي الألوان

وفيه مقاصد:

المقصد الأول

قال بعض: لا وجود للون. وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً، كما في زبد الماء، وفي الثلج، وفي البلور والزجاج المسحوقين، وفي موضع الشق من الزجاج الثخين، والسواد يتخيل بضد ذلك. ومنهم من قال: الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء. فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد. قيل: السواد لون حقيقي، فإنه لا ينسلخ، بخلاف البياض. وقال ابن سينا في موضع من الشفاء: لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر. وفي موضع آخر؛ قد يحدث لوجوه:

الأول: أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه، ولم تحدث النار فيه هوائية لأنه بعد الطبخ أثقل.

الثانـي: الدواء المسمى بلبن العذراء، وهو خل طبخ فيه المردار سنج حتى انحل فيه، ثم يصفى الخل، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلي، فيبيض ثم يجف، فليس لأن شفافاً تفرق ودخل في الهواء.

الثالث: الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى، فمن الغبرة فالعودية، ومن الحمرة فالقتمة، ومن الخضرة فالنيلية. ولولا اختلاف ما تتركب عنها لاتحد الطريق.

الرابع: الضوء لا ينقل السواد تجربة. فلو لم يكن إلا سواد وبياض، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر.

الخامس: إن الطبخ يفعل في الجص والنورة[1] ما لا يفعله السحق والتصويل. وإذ قد تقرر ذلك. فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة، ويلزمه السفسطة.

والحق: منعه. والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض. وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطاً لحدوث الألوان كلها.

ومن اعترف بوجودهما قال: هما الأصل. والبواقي تحصل بالتركيب. فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة، ومع ضوء كفيء الغمام والدخان الحمرة، فالقتمة، ومع غلبة الضوء الصفرة. وإن خالطها سواد فالخضرة، ومع بياض الزنجارية، ومع قليل حمرة النيلية.

وقال قوم: الأصل خمسة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة. وتحصل البواقي بالتركيب بالمشاهدة.

والحق: أن ذلك يحدث كيفيات في الحس. وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل، فشيء لا سبيل إلى الجزم به.

(**القسم الأول**: في الألوان) قدمها على الأضواء، مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها، على ما سيأتي، لأنها أكثر[2] وجوداً في الأجسام التي عندنا (وفيه) أي في القسم الأول (مقاصد) ثلاثة.

(**الأول**: قال بعض) من القدماء (لا وجود للون) أصلاً، بل كلها متخيلة (وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما في زبد الماء) فإنه أبيض. ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما

---

(١) النورة: الهناء، والنورة من الحجر الذي يحرق ويسوى منه الكلس ويحلق به شعر العانة، قال أبو العباس يقال انتور الرجل وانتار من النورة قال: ولا يقال تنور إلا عند إبصار النار قال ابن سيدة: وقد انتار الرجل وتنور تطلى بالنورة قال: حكى الأول ثعلب وقال الشاعر:

أجدكما لم تعلما أن جارنا ... أبا الحل بالصحراء لا يتنور

(٢) قوله لأنها أكثر: فإن ما سوى الهواء كلها ملونة، والمضيء منها ليست إلا النهار، وكون اللون مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومه كما لا يخفى.

(في الثلج) فإنه أجزاء جمدية صغار سفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء، فيتخيل أن هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقاً ناعماً، فإنه يرى فيهما بياض، مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض[1] عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج). وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فإنه يرى ذلك الموضع أبيض، مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه. وقد مرت هذه الأمثلة في صدر الكتاب. قالوا: (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال: الماء يوجب السواد) أي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه، أخرج منها الهواء. وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح، فتبقى السطوح مظلمة، فيتخيل أن هناك سواداً. وأيضاً (فإن الثياب إذا ابتلت، مالت إلى السواد) فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد. و (قيل: السواد لون حقيقي. فإنه لا ينسلخ) عن الجسم البتة، فدلَّ ذلك على أنه حقيقي (بخلاف البياض) فإن الأبيض قابل للألوان كلها. والقابل لها يكون خالياً عنها. واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقياً، إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازماً لبعض الأجسام، على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب، وأهل الإكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس، وزرنيخ مصعد. وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقياً مفارقاً. والقابل للشيء لا يجب أن يكون عارياً عنه. وإلا امتنع اتصافه به، فلا يكون قابلاً له. (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية، من الفن الرابع، من الطبيعيات: (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي، فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لوناً حقيقياً في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) أي في المقالة

---

(١) في حواشي التجريد: إن سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الأمثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي.

الثالثة، من علم النفس، من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل[1] (لوجوه) خمسة:

(الأول: أن بياض البيض) مع كونه شفافاً (يصير أبيض بعد سلقه) وإغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلاً حتى يتخيل فيه البياض (لأنه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله. وما ذلك إلا لخروج الهوائية منه. وأيضاً لو دخلت فيه هوائية وبيّضته، لكان ذلك خثورة[2] لا انعقاداً.

(الثاني: الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذه أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المردار سنج حتى انحل فيه، ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافاً في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلي) أولاً، ثم طبخ المردار سنج ثانياً، وصفي غاية التصفية، حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض، كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لأن شفافاً تفرق ودخل فيه الهواء) وإلا لم يجف بعد الابيضاض، لكنه لا يجف إلا بعده. فدل ذلك على كثرة الأرضية حينئذ. وفي المباحث المشرقية أنه إذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض. وليس ذلك لأن شفافاً تفرق، ودخل الهواء فيه، لأن ذلك كان منحلاً ومتفرقاً في الخل، ولا لأن تلك الأجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى بعض. فإن حدة ماء القلي أولى بالتفريق، بل ذلك على سبيل الاستحالة. فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه. ولقائل أن يقول[3] على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه،

---

(١) يعني أن الذي يرى من البياض ليس شيئاً غير الضوء فالحكم بأنه غير الضوء تخيل لا أنه ليس ههنا شيء ونحن نتخيل شيئاً ونسميه بياضاً.

(٢) الخثورة: نقيض الرقة. وقال أبو عبيدة إذا خثر اللبن فهو الرائب.

(٣) هذا مأخوذ من كلام الإمام الرازي في الملخص، وقد يجاب عنه بأن عدم الاعتماد على الحس ليس إلا فيما يعرف له سبب التخيل، إما لمجرد تجوز السبب فلا وإلا فلا علم، لأن من فقد حساً فقد فقد علماً وهو منه سفسطة.

إذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس. وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة.

(**الثالث**: الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى، فمن الغبرة، فالعودية) أي يتوجه الجسم من البياض إلى الغبرة، ثم منها إلى العودية، ثم كذلك حتى يسودّ. وهذا هو الطريق الساذج، كأنه يأخذ من أول الأمر في سواد ضعيف، ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلاً قليلاً حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) أي يأخذ من البياض إلى الحمرة، ثم إلى القتمة، ثم إلى السواد. (ومن الخضرة، فالنيلية) أي يأخذ من البياض إلى الخضرة، ثم إلى النيلية، ثم إلى السواد.

قال ابن سينا: وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الألوان المتوسطة. فإن لم يكن إلا بياض وسواد، وكان أصل البياض، وهو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه، لم يمكن في الأخذ من البياض إلى السواد إلا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف إلا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض. ولا يتصور هناك طرق مختلفة. فإن ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما. ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرئي، وليس في الأشياء ما يظن أنه مرئي، وليس سواداً ولا بياضاً، ولا مركباً منهما إلا الضوء[١]. فإذا جعل الضوء شيئاً غيرهما، أمكن أن تتركب الألوان وتتعدد الطرق. فإنه إذا اختلط السواد والبياض وحدهما، كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير. وإن خالط السواد ضوء، فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس، ومثل الدخان الأسود الذي تخالطه النار، كان حمرة إن كان السواد غالباً على الضوء، أو صفرة إن كان السواد مغلوباً، وكان هناك غلبة بياض مشرق[٢]. ثم إن خالطت الصفرة سواداً ليس في أجزائه إشراق، حدثت الخضرة. إلى آخر ما سيأتي

---

(١) هذا الكلام مبني على المذهب المختار عندهم من أن أصل الألوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما.

(٢) ليس في (ب) كلمة (مشرق).

تفصيله. فقوله: (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الألوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) إشارة إلى ما نقلناه عنه.

(**الرابع**: الضوء لا ينقل السواد تجربة) أي إذا انعكس الضوء من جسم ثقيل أسود إلى جسم آخر، لم يصر المنعكس إليه أسود. (فلو لم يكن إلا سواد وبياض) على الوجه الذي ذكر (وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر) لأن هذه الألوان حينئذ إنما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم، والانعكاس إنما يكون من الأجزاء الشفافة دون السود، فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذي هو الضوء، وهو باطل قطعاً.

قال الإمام الرازي: وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها يحس بالكيفيات المختلفة، وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة، كما جاز ذلك في اللون الواحد.

(**الخامس**: أن الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أي الدق. فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلاً، وتفرق أجزاء، فداخلهما الهواء المضيء، وإلا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ، بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجاً يوجب ذلك الابيضاض.

قال ابن سينا: فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء، ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبيض.

قال المصنف: (وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف) أي ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة) وهي زبد الماء وأخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الأمان عن الحس بالكلية. وههنا بحث. وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس، وجعله بياضاً حادثاً بطريق مخصوص. وقال: وأما أنه هل يكون بياض غير هذا، فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده، وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاء. وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث

بطريق آخر، فيظهر أن البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الأمثلة بياضاً، وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان، لكن الإمام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه. فلذلك قال صاحب الكتاب[1]: (والحق منعه) أي منع أن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة. (والقول بأن ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وإن لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطًا لحدوث الألوان كلها). إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة، وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها. فإذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم، انتفى ألوان الأشياء التي فيها. وإذا أعيد، صارت ملونة بأمثالها، لاستحالة إعادة المعدوم عندهم. ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج. (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض، (قال): أي بعضهم (هما الأصل والبواقي) من الألوان (تحصل بالتركيب) منهما على أنحاء شتى (فإنهما إذا خلطا وحدهما، حصلت الغبرة، و) إذا خلطا لا وحدهما، بل (مع ضوء كفيء[2] الغمام) الذي أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار، حصلت (الحمرة) إن غلب السواد على الضوء في الجملة، وإن اشتدت غلبته عليه (فالقتمة، ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة. وإن خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة إذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة[3] وإذا خلطت الخضرة مع سواد، حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية إن خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية إن خلط بها حمرة، حصلت الإرجوانية. وعلى هذا فقس حال سائر الألوان. (وقال قوم):

---

(١) يقصد بصاحب الكتاب القاضي الإمام عضد الدين الأيجي ولو أنه قال المصنف أو المؤلف لكان أسلم.

(٢) أي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام.

(٣) لم نعثر على تفسير لهذه الكلمة.

من المعترفين بالألوان (الأصل) فيها (خمسة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة). فهذه الخمسة ألوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سحقت سحقاً ناعماً، ثم خلط بعضها ببعض، فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس. فدلَّ ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها. (والحق أن ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم. (وأما أن كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة. (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فشيء لا سبيل إلى الجزم به) ولا بعدمه، إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها. فالواجب أن يتوقف فيه.

المقصد الثاني

قال ابن سينا وكثير: الضوء شرط وجود اللون. فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء. وأنه غير موجود في الظلمة، بل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين. فإنّا لا نراه. فذلك إما لعدمه أو لوجود العائق، وهو الهواء المظلم. والثاني باطل لأن الهواء غير مانع من الإبصار. فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج والهواء الذي بينهما لا يعوق عن[1] رؤيته. والمشهور وهو مختار الإمام الرازي أنه شرط لرؤيته. فإن رؤيته زائدة على ذاته، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة. وأما عدمه، فلا. والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به[2]. فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان، بل الضوء المحيط بالمرئي. قال ابن الهيثم[3]: إنّا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء. فكل طبقة من الضوء

---

(١) سقط من (ب) حرف (عن).

(٢) في (ب) بالشخص بدلاً من (به).

(٣) هو محمد بن الحسن بن الهيثم. له ترجمة قريبة من هذا.وراجع طبقات الأطباء ٢: ٩٠ - =

شرط لطبقة من اللون. فإذا انتفت طبقات الأضواء، انتفت طبقات الألوان. وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفي في الظلمة ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً. وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي. ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما. وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها.

(قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين. فإنا لا نراه) في الظلمة. (فذلك) أي عدم رؤيتنا إياه (إما لعدمه) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته، (وهو الهواء المظلم) إذ لا عائق هناك سواه (والثاني باطل لأن الهواء) المظلم (غير مانع من الإبصار. فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج إذا أوقد ناراً وقع عليه ضوؤها (والهواء الذي بينهما) مع كونه مظلماً (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها أمراً عدمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الإمام الرازي[1] أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فإن رؤيته زائدة على ذاته. والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة. وإما عدمه) في نفسه (فلا). فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية، لا لوجود العائق عنها، ولا لعدم اللون في نفسه. (والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج) عنه (لعدم إحاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان، بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار. (قال ابن

= ٩٨ وأخبار الحكماء ١١٤ ودائرة المعارف الإسلامية ١: ٢٩٨ وكشف الظنون ١: ١٣٨.

(١) قال في المباحث المشرقية، الأقرب أن كون الشيء ملوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لأن قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً. ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل.

الهيثم(١) مستدلاً على أن الضوء شرط لوجود اللون (أنّا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد، كلما كان أضعف كان أضعف. (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى (فإذا انتفت طبقات الأضواء) كلها (انتفت) أيضاً (طبقات الألوان) بأسرها (وهذا يوجب أن هذه الألوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الأضواء، فينتفي اللون المطلق أيضاً، لأن العام لا يوجد إلا في ضمن الخاص. ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط، ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها. قال: (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بأن ما ذكره محتاج إلى الحدس(٢)، فلا يكون حجة على الغير. مع أن لقائل أن يقول: المختلف بحسب مراتب الأضواء هو الرؤية المشروطة بها، لا اللون في نفسه، فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها، مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية) سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها (أمر يخلقه الله في الحي) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة، ولا غيرهما) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى(٣). (وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها). فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وإن لم نصرح بها.

---

(١) هو محمد بن الحسن بن الهيثم أبو علي مهندس من أهل البصرة يلقب ببطليموس الثاني له تصانيف في الهندسة منها المناظر نشرت ترجمته إلى اللاتينية سنة ١٥٧٢ وكان لها أثر بالغ في تعريف الغربيين بهذا العلم في العصور الوسطى ومن كتبه: كيفية الإظلال، ترجم إلى الألمانية، وتهذيب المجسطي وغير ذلك كثير توفي عام ٤٣٠هـ ١٠٣٨م.

(٢) الحدس في اللغة الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة مأخوذ من معنى السرعة في السير: قال ابن سينا: الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول.
راجع النجاة ص ١٣٧.

(٣) راجع اختلاف العلماء في الرؤية في المقصد.

المقصد الثالث

الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار الخارج، ولا عكس. وما هو إلا لأنه ليس أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الإبصار. ولو قيل: كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به لم يكن بعيداً.

فرع: منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضعيف وذلك كالهباء[١] الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس.

(الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. (والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار) المظلم (الخارج) عنه إذا وقع في الخارج ضوء. (ولا عكس) أي لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أي ليس الحال المذكور من الجانبين (إلا لأنه ليس) الظلام (أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الإبصار) إذا لو كان كذلك، لم ير أحدهما الآخر أصلاً لوجود العائق عن الرؤية بينهما. فتعين أنها عدم الضوء. وحينئذ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئياً، فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئياً، فيرى. فلذلك اختلف حالهما.

قال المصنف: (ولو قيل: كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي)، لا الضوء مطلقاً، ولا الضوء المحيط بالرائي، (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) أي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي، ولا الظلمة مطلقاً (لم يكن) هذا القول (بعيداً) وحينئذ تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر. وقد يستدل على كونها عدمية بأنّا إذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة آخر إليه، لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمراً محسوساً في الهواء. وليس هناك أمر

---

(١) الهباء: الشيء المنبعث الذي تراه في البيت من ضوء الشمس والهباء أيضاً دقاق التراب، والهبوة: الغبرة.

محسوس. ألا ترى أنَّا إذا غمضنا العين، كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة. ولا شك أنَّا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا، بل لنا في هذه الحالة أنَّا لا نرى شيئاً فنتخيل أنَّا نرى كيفية كالسواد، فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً.

(فرع: منهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة، ولا ترى في النهار. وما ذلك إلاَّ لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها. (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه. ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف، فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) إذا وقع عليه الضوء من الكوة[1] (ولا يرى في الشمس) لأن بصر الإنسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها. فلا يقوى على إحساس الهباء بخلاف ما إذا كان في البيت. فإن بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف. ولا يخفى على ذي فطنة أن الأولى أن يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً عقيب المقصد الثاني، ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعاً للمقصد الثالث.

---

(١) الكوة: بالفتح ثقب البيت والجمع كواء بالكسر محدود ومقصور. والكوة بالضم لغة، وجمعها كوى.

القسم الثاني: في الأضواء

وفيه مقاصد:

المقصد الأول

زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء، ويبطله وجهان:

الأول: إنها إما غير محسوسة، والضرورة تكذبه، أو محسوسة، فتستر ما تحتها، فتكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً، والمشاهدة عكسه. وفيه نظر. فإن ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة، فإن صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهوراً. ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن[1] على قراءة الخطوط الدقيقة.

الثاني: لو كان جسماً، لكان حركته بالطبع، فكانت إلى جهة، فلم يقع من كل جهة. والتالي باطل. ومما يقوي ذلك: أن النور إذا دخل من الكوة، ثم سددناها، فإنه لا يخرج ولا تعدم ذاته، بل كيفيته، وهو مرادنا، وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق، استنارت الدنيا في اللحظة، وحركته لا تعقل فيها.

احتج الخصم بأن الضوء متحرك، لأنه منحدر عن المضيء، ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه. وكل متحرك جسم. قلنا: حركته وهو محض، وذلك حدوثه في المقابل. ولما كان من عالٍ، تخيل أنه ينحدر. ولما كان

---

(١) وجه الاستعانة إما أن تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لأن الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئي أعظم، وفي شرح المقاصد: لسعد الدين التفتازاني: ربما يستعان بالحائل على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج إلى ما يجمع القوة.

حدوثه تابعاً للوضع من المضيء، ظن أنه يتبعه في الحركة. ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء والمتوسط شرط في حدوثه، ظن أن ثمة انتقالاً. ويرد عليهم الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسماً.

فرع: من المعترفين بأنه كيفية من قال: هو مراتب ظهور اللون. ويبطله أنه اعترف أن ثمة أمراً متجدداً، فلا يكون نفس اللون، ولأنه مشترك بين الألوان كلها. وفيهما نظر.. إذ ربما يقول: المتجدد لون يحدث، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب. فالمعتمد أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه. احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل، ثم السراج، ثم القمر، ثم الشمس، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى. ولا زوال ثمة.

قلنا: هذا تمثيل غايته تجويز أن يكون ذلك أثر.

(**القسم الثاني**): من قسمي المبصرات (في الأضواء، وفيه مقاصد) أربعة:

(**الأول**: زعم بعض الحكماء) الأقدمين (أن الضوء أجسام صغار[١] تنفصل من المضيء، وتتصل بالمستضيء. ويبطله وجهان:

الأول: إنها) أي تلك الأجسام الصغار التي هي الضوء (إما غير محسوسة) بالبصر، فلا يكون الضوء حينئذ محسوساً له[٢] (والضرورة تكذبه، أو محسوسة فتستر ما تحتها، فيكون الأكثر ضوءاً أكثر استتاراً. والمشاهد عكسه) فإن ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً. (وفيه نظر. فإن ذلك) أعني[٣] ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الأجسام الملونة) فإنها تستر ما وراءها، لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الأجسام (الشفافة) التي ينفذ نور

---

(١) سقط من (ب) لفظ (صغار).
(٢) ليس في (ب) لفظ (له).
(٣) في (ب) أي بدلاً من (أعني).

البصر فيها ويتصل بما وراءها. (فإن صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً. ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة).

وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً، لم تكن كثرته موجبة لشدة الإحساس بما تحته، لأن الحس يشتغل به، فكلما كثر، كان الاشتعال به أكثر، فيقل الإحساس بما وراءه. ألا ترى أن تلك الصفيحة إذا غلظت جداً، أوجبت لما تحتها ستراً. وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية، بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها.

(**الثاني**: لو كان) الضوء جسماً لكان حركته بالطبع) إذ لا إرادة له قطعاً، ولا قاسر معه يقسره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (إلى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط. (والتالي باطل)[1] لأن الضوء يقع على الأجسام من جهات متعددة مختلفة. واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء أجساماً مختلفة الطبائع، مقتضية للحركة في الجهات المتباينة. نعم لو ثبت أن الضوء مطلقاً حقيقة واحدة، لتم. (ومما يقوي ذلك) أي عدم كون الضوء جسماً (أن النور إذا دخل) في البيت (من الكوة، ثم سددناها) دفعة واحدة (فإنه) أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت، لا قبل السد ولا بعده، وهو ظاهر. (ولا تعدم ذاته) وإلا لزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما. ولا يبقى أيضاً على حاله الذي كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التي كانت مبصرة. (وهو مرادنا) فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء. وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام، ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت. (وأيضاً فالشمس إذا طلعت من الأفق، استنارت الدنيا) أي وجه الأرض وما يتصل به (في اللحظة وحركته) أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع إلى وجه

(١) قال القطب في حواشي حكمة العين: لا نسلم أن حركة الضوء بالطبع ليست إلى جهة واحدة إذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز أن يكون بالقسر.

الأرض (لا تعقل فيها) أي في تلك اللحظة اللطيفة. ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الأفلاك غير مستحيلة، بل مستبعدة، كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره، جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم، لا دليلين مستقلين، لأن الاستبعاد لا يكون دليلاً على ما يطلب فيه اليقين. (احتج الخصم) على كون الضوء جسماً (بأن الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء) العالي كالشمس والنار. وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أي يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح، (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) إذا كان صقيلاً إلى جسم آخر. والانعكاس حركة. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك. (وكل متحرك جسم. قلنا): ليس للضوء حركة أصلاً، بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء، فيتوهم أنه تحرك منه، ووصل إلى المقابل. (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلاً (تخيل أنه ينحدر) من العالي إلى السافل، وهو باطل، إذ لو كان منحدراً[1] لرأيناه في وسط المسافة. فالصواب إذن أنه يحدث في القابل المقابل[2] دفعة. (ولما كان حدوثه) في الجسم القابل (تابعاً للوضع من المضيء) أي لوضعه منه ومحاذاته إياه. فإذا زالت تلك المحاذاة إلى قابل آخر، زال الضوء عن الأول، وحدث في ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المستضيء) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته (والمتوسط) الذي هو هذا المستضيء بالغير (شرط في حدوثه) أي حدوث في الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس إليه الضوء (ظن أن ثمة انتقالاً) وحركة للضوء من المستضيء إلى المنعكس إليه، فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء. (ويرد) أيضاً (عليهم الظل) نقضاً على أصل

---

(١) يعني لا دليل على انحداره إلا الحس، ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة.

(٢) في (ب) والمقابل بزيادة حرف (الواو).

دليلهم. فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس جسماً) فإن أجابوا بأنه لا حركة له، بل يزول عن موضع، ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات، قلنا: كذلك الحال في الضوء أيضاً.

(فرع): على بطلان كون الضوء جسماً (من المعترفين بأنه) أي الضوء ليس جسماً، بل هو (كيفية) في الجسم (من قال: هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء. والخفاء المطلق هو الظلمة. والمتوسط بينهما هو الظل[1]. وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين. فإذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب، ثم شاهد ما هو أكثر ظهوراً من الأول، يحسب أن هناك بريقاً ولمعاناً، وليس الأمر كذلك. بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً أتم. فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة، لا كيفية موجودة زائدة عليه. فإن أورد عليهما أنّا ندرك التفرقة بين اللون المستنير، وبين اللون المظلم، قالوا: إن ذلك بسبب أن أحدهما خفي، والآخر ظاهر. لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير. وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال: إن ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونه. ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك، بهر الأبصار حتى خفي اللون، لا لخفائه في نفسه، بل لعجز البصر عن إدراك ما هو جلي في الغاية. هذا تقرير مذهبهم. (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف أن ثمة أمراً متجدداً) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد

---

(١) الظل: أعم من الفيء يقال: ظل الليل، وظل الجنة، ويقال لكل موضع لم تصل إليه الشمس: ظل. ويعبر بالظل عن العز والمنعة، وعن الرفاهة قال تعالى:﴿**إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ**﴾ (سورة المرسلات، آية ٤١) وقد يطلق الفيء ويراد به الظل وبالعكس قال الشاعر:

وما دنياك إلا مثل فيء ... أظلك ثم آذن بالزوال

وقال أخر:

إنما الدنيا كظل زائل ... أو كضيف بات ليلاً فارتحل

وفي الحديث: ما مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب قال: في ظل شجرة في يوم حار ثم راح وتركها.

(نفس اللون) لكونه أمراً مستمراً، فبطل مذهبه لهذا (ولأنه) أعني الضوء (مشترك بين الألوان كلها) فإن السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة. ولا شك أنها غير مشاركة في الماهية، بل متخالفة فيها. فلا يكون الضوء نفسها. (وفيهما) أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر، إذ ربما يقول) ذلك القائل: الأمر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون. وفيه بحث، إذ يلزمه حينئذ تجدد الألوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل. وكلاهما باطل عندهم.

قال الإمام الرازي: هؤلاء الذي قالوا: الضوء ظهور للون أن جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون، وسموه بالظهور، لأنه سبب له. فذلك نزاع لفظي. وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية .أعني ظهور اللون عند الحس ـ فهذا باطل، لأن الضوء أمر غير نسبي، فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية. وإن جعلوه[1] عبارة عن اللون المتجدد، فلا يكون لقولهم: الضوء ظهور اللون معنى. (وأنه) عطف على إذ ربما، أي ولأنه[2] (يجوز اشتراك) الأمور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي، فيجوز حينئذ اشتراك (الألوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة. وهذا ضعيف جداً[3]، إذ المراد أن الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد، كما يشهد به الحس، وهما لا يتماثلان في الماهية قطعاً، فلا يكون ضوء كل منهما عينه، بل أمراً زائداً عليه. وإذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) في الرد على هذا القائل (أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء، يرى ضوؤه ولا يرى لونه لعدمه، فقد وجد الضوء بدون اللون، كما قد وجد أيضاً اللون بدونه. فإن السواد وغيره

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعضهم).

(٢) أي ولأنه: تفسير بحسب المعنى، وإشارة إلى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الناسُ اتَّقوا ربَّكُم إنَّ زَلْزَلَةَ الساعة شيءٌ عظيم﴾ (سورة الحج الآية: ١).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (عندهم).

من الألوان قد لا يكون مضيئاً. وأيضاً لو كان الضوء عين اللون، لكان بعضه ضداً لبعضه، لكنه باطل، لأن الضوء لا يقابله إلا الظلمة.

(احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون، لا كيفية زائدة عليه، بل الحس كما مر إذا ترقى من الأدنى إلى الأعلى، ظن هناك بريقاً ولمعاناً (بأنه يزول) الضوء (الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة[١]، وعين الهرة فإنه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج (ثم السراج) فإنه يرى مضيئاً شديداً، ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر (ثم القمر) فإنه مضيء ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فإنها الغاية[٢] في الإضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها. (وما هو) أي ليس زوال الأضعف بالأقوى (إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى. ولا زوال ثمة) بحسب نفس الأمر، بل الحس لما ضعف في الظلمة، وكان للامع بالليل قدر من الظهور، ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه، ثم إذا تقوى بنور السراج ونظر إلى اللامع، لم ير له لمعاناً، لزوال ضعف البصر. وكذا الكلام في السراج والقمر. فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست إلا ظهور ألوانها عند الحس، كما أن زوالها ليس إلا خفاء ألوانها عنده، فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره. (قلنا: هذا تمثيل) أي إيراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (أثر) في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه. ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره، إذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الأضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الأقوى، فيجوز أن يكون للامع مثلاً ضوء مغاير للونه، إلا أنه لا يرى في ضوء السراج.

---

(١) اليراعة: في الصحاح إنها ذباب يطير بالليل كأنه نار، وفي ربيع الأنوار للزمخشري: إنها طائر، إن طار بالنهار كان كسائر الطيور، وإن طار في الليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به أو مصباح انفصل من الذبالة أي الفتيلة.

(٢) في المطبوعة الغابة بدلاً من (الغاية) ولا معنى له.

المقصد الثاني

المتن:

في مراتبه. القائم بالمضيء لذاته هو الضوء، كما في الشمس، وبالمضيء لغيره نور، كما في القمر ووجه الأرض. قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا**﴾[1] والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل. وله مراتب: كما في أفنية الجدران، ثم الذي في البيوت، ثم الذي في المخادع. وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها، وينقسم إلى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر، ولا يزال يضعف حتى ينعدم، وهو الظلمة.

الشرح:

(في مراتبه) أي مراتب الضوء مطلقاً (القائم بالمضيء لذاته هو الضوء) **أي قد يخص** هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد **إطلاقه** على ما يعمها وغيرها. كما في الشمس، وما عدا القمر من الكواكب[2]، **فإنها** مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لغيره نور) إذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته (كما في القمر ووجه **الأرض**) المستضيء بضوء الشمس، فإذا قوبل الضوء بالنور، أريد بهما هذان المعنيان. (قال) الله (تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا**﴾[3].

(والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل)، كالحاصل

---

(١) سورة يونس: الآية ٥.

(٢) قال السيالكوني: صرح الآمدي في كتابه أبكار الأفكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة أن الكواكب الثانية عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر، ودل كلامه قبيل ذلك أن الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم إلا أن يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لأحدهما، والشريف للآخر.

(٣) سورة: يونس الآية ٥.

على وجه الأرض حال الأسفار، وعقيب الغروب، فإنه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس، وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستنير بالشمس. فالضوء إما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره، وذلك الغير إما مضيء بذاته أو بغيره. فانحصرت مراتبه في ثلاث. وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء، فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر. وقد يقسم الضوء إلى أول وثانٍ. فالضوء الأول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته، والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره، فيكون الضوء الذاتي خارجاً عن الضوء الأول والثاني. (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران، ثم الذي في البيوت، ثم الذي في المخادع) فإن الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه، ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع . بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال ـ وهو الخزانة، لأن الأول مستفاد من المضيء بالشمس، والثاني مستفاد من الأول. فاختلفت أحوال هذه الأظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف. (وكما نراه) أي كالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقبة النافذة (وكبرها) فإنها كلما كانت أكبر، كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى. وكلما كانت أصغر، كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (إلى غير النهاية) أي إلى أمور غير منحصرة في عدد يمكن إحصاؤه[1] (انقسام الكوة) بحسب مراتبها(في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً.

---

(١) هذا الكلام: إشارة إلى رد كلام شرح المقاصد من أن ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من: عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها، وإن كانت محصورة بين حاصرين.

المقصد الثالث

المتن:

هل يتكيف الهواء بالضوء؟ منهم من منعه، وجعل شرطه اللون. فكل شرط للآخر، والدور دور معية فلا امتناع. ويبطله أنَّا نرى في الصبح الأفق مضيئاً، وما هو إلا لهواء تكيف بالضوء. وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به. والكلام في الهواء الصرف.

احتج المانع بأنه لو تكيف. لأحس به كما يحس بالجدار المتكيف به.

وجوابه: منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الإحساس به، والهواء إما غير ملون، وإما له لون ضعيف.

الشرح:

(المقصد الثالث: هل يتكيف الهواء بالضوء) أو لا. وإنما أورده ههنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً، فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه. ولما كان لقائل أن يقول: قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم، فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار. أجاب عنه بقوله: (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر، والدور دور معية. فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين. (ويبطله) أي يبطل قول المانع (أنَّا نرى في الصبح الأفق مضيئاً وما هو إلا لهواء تكيف بالضوء. وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء. (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الأجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة. ورده الإمام الرازي[1] بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى، كان الضوء

---

(١) قال في شرح المقاصد: فيه ضعف لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص إذا تجاوز أخذ الضوء في النقصان، وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما يضره التفريط.

الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب، وفي أفنية الجدران أضعف. وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر، كان ضوؤه أقوى. لكن الأمر بالعكس. واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء، لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس، لأن الكواكب باقية على ضوئها، والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الإحساس بها (احتج المانع بأنه لو تكيف) الهواء به (لأحس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلاً[1]، فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطاً في الإحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء إما غير ملون) بالكلية (وإما له لون ضعيف) جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأحجار المشفة، فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء أن[2] جعل قبوله له مشروطاً باللون.

المقصد الرابع

المتن:

إن ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق على الأجسام، فكأنه شيء يفيض منها، ويكاد يستر لونها. وهو له إما لذاته ويسمى شعاعاً، وإما من غيره ويسمى بريقاً. ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء.

الشرح:

(المقصد الرابع: إن ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق) أي يتلألأ ويلمع (على) بعض (الأجسام) المستنيرة، (كأنه شيء يفيض منها). أي من تلك الأجسام (ويكاد يستر لونها. وهو) أعني ذلك الشيء المترقرق (له) أي للجسم

(١) سقط من (ب) لفظ (أصلاً).
(٢) في (ب) حيث بدلاً من (أن).

(إما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي. (وإما من غيره ويسمى حينئذ (بريقاً) كما للمرآة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم، والبريق والنور مستفادان من غيره.

انتهى المجلد الأول من كتاب المواقف ويليه المجلد الثاني وأوله (النوع الثالث: المسموعات) من الموقف الثالث، المرصد الثالث

فهرس المحتويات

